INSTITUTUL ROMÂN DE CERCETĂRI – FREIBURG (GERMANIA)

# BULETINUL BIBLIOTECII ROMÂNE

**Studii şi documente româneşti**

**Vol. XI (XV)** **Serie nouă** **1984**

**FREIBURG i. Br.**
**Germania**

BULETINUL
BIBLIOTECII ROMÂNE

Studii şi documente româneşti

RUMÄNISCHES FORSCHUNGSINSTITUT – RUMÄNISCHE BIBLIOTHEK
Freiburg e. V.
INSTITUTUL ROMÂN DE CERCETĂRI – BIBLIOTECA ROMÂNĂ
Freiburg i. Br.
Director: Virgil Mihailescu
7800 Freiburg i. Br., Uhlandstraße 7
* * *
Toate drepturile rezervate

INSTITUTUL ROMÂN DE CERCETĂRI – FREIBURG (G...

# BULETINUL BIBLIOTECII ROMÂNE

Studii şi documente româneşti

Vol. XI (XV) Serie nouă 1984

FREIBURG i. Br.
Germania

BULETINUL BIBLIOTECII ROMÂNE

Studii şi documente

româneşti

Vol. XI(XV) ..... Serie nouă 1984

CUPRINSUL

| | | |
|---|---|---|
| Nicoară BELDICEANU | - Insemnări asupra Românilor din Balcani la lumina surselor otomane... | 1 |
| Carmen Laura DUMITRESCU | - Chronique et monument témoin. Une hypothèse à propos d'une église rupestre à deux absides ........ | 15 |
| Gottfried HABENICHT | - Originea şi evoluţia unui cântec de stea ........................ | 55 |
| Vasile TEGA | - Aromânii văzuţi de călători francezi ........................ | 82 |
| Petre Ş. NĂSTUREL | - Le christianisme roumain à l'époque des invasions barbares .. | 217 |
| Denise POP-CÂMPEANU | - Le symbolisme de l'inversion vestimentaire ................ | 267 |
| Matei CAZACU | - Poziţia internaţională a Ţării Româneşti şi implicaţiile ei poloneze la începutul sec.XVI . | 299 |

Dan CERNOVODEANU - Les pavillons de la marine militaire et de la marine de commerce de Valachie et de Moldavie, puis des Principautés-Unies, enfin de Roumanie au XIX-e siècle (1834-1897) ................ 317

Ana DUMITRESCU - Les représentations moldaves du Jugement dernier dans la première moitié du XVIe siècle ............. 337

Horst F A S S E L - Die Darstellung Rumäniens und seiner Einwohner in der deutschen Literatur ......................... 373

Lauro G R A S S I - Il Vaticano, la stampa cattolica milanese e l'Arbitrato di Vienna ..... 423

Wilhelm G I E S E - Armenische Ornamentik in Stein.... 437

# INSEMNĂRI ASUPRA ROMÂNILOR DIN BALCANI LA LUMINA SURSELOR OTOMANE

de Nicoară BELDICEANU

## I. INTRODUCERE

Românitatea balcanică este şi a fost din vremuri trecute un subiect de cercetare. Cei care s'au oprit adesea asupra ei sunt bizantiniştii, este firesc: majoritatea surselor fiind în greacă. Toate aceste izvoare sunt lipsite de consistenţă, nu ne aduc practic nimic asupra structurilor interne ale diverselor comunităţi româneşti de la sud de Dunăre. Alte mărturii sunt acelea ale actelor ieşite din cancelariile principilor sârbi, care au fost puse la contribuţie de regretatul prof.Silviu Dragomir. Lipsa unei şcoli româneşti de turcologie cât şi dificultatea de a pătrunde în Arhivele Turciei (Istanbul) a dus la totala ignorare a unei imense documentaţii otomane privind pe Românii balcanici.

Izvoarele otomane pot fi divizate în două grupuri:

a) Recensămintele împărăţiei realizate periodic de dregători ai sultanilor. Trimeşii Porţii, un recenzor şi un diac, colindau aşezare după aşezare, înscriau în defterele lor numele satului, pe ale sătenilor, cât şi diversele dări pe care aceştia le plăteau[1]. Atunci când locuitorii unui sat sau regiuni se bucurau de scutiri, recenzorii indicau în defter scutirile consimţite, nu rareori data actului împărătesc de ier-

tare de dăjdi totală sau parţială,cât şi slujbele datorate de locuitori în schimbul bunăvoinţii împărăteşti.

b) Un alt mijloc sigur de informaţie este acela al regulamentelor Porţii. Acestea pot fi clasate grosso modo în două categorii. Prima este formată de regulamente relative la diverse aşezări româneşti, care în schimbul unor importante scutiri de dări, furnizau padişahului cete de călărime uşoară, având propriile lor structuri de comandament[2]. Al doilea gen este acela al regulamentelor emise pentru structurarea administraţiei unui ţinut sau unui târg şi care pomenesc pe Români din diverse pricini[3]. Inainte de a păşi mai departe, o precizare: călăraşii ridicaţi în mijlocul românesc sau al altor neamuri balcanice poartă în actele sultanale numele de "voynuq".

In rândurile care urmează vom lua pe rând diverse regiuni unde se aflau comunităţi româneşti, dar mai înainte, nu sunt de prisos, câteva cuvinte asupra termenului "vlah/valah" (Eflaq în otomană). Cuvântul "Valah", termen de origine celtică, preluat de la seminţii germanice, devine în cursul veacurilor denumirea unui popor de origine latină[4]. Cercetătorii sud-dunăreni nu vor să vadă în "Valah" un termen având un sens etnic, ci o denumire pentru păstori nomazi şi aceasta chiar în sursele otomane. Ar fi straniu, dar după colegii noştri acelaşi cuvânt care are un înţeles etnic, schimbă de conţinut odată Dunărea traversată! Cum poate fi interpretat termenul "Eflaq" din izvoarele sultanilor?

Nu vom aminti decât fugar vechile cronici otomane unde Eflaq este întrebuinţat pentru Valahii nord-dunăreni[5] cu excepţia cronicarului Ţursun bey, care nu pomeneşte numai pe Românii din nordul Dunării, dar, într'un caz, şi pe aceia din regiunea Zvornik[6].

Autorul unui recensământ al provinciei Karaman înscrie în defterul întocmit (29 August 1466-25 Martie 1468) originea etnică a mai mulţi renegaţi care aveau timare[6a] în Karaman. Aflăm timarioţi de origină albaneză, bosniacă, sârbă, săsească şi valahă[7]. Este greu de crezut că un recenzor otoman întrebuinţează altceva decât un termen etnic, atunci când arată pentru unul din timarioţi că este Eflaq, iar pentru cei-



lalţi diverse origini etnice.

Semnalează oare Eflaq în registrele împărăteşti un păstor, deci o populaţie care practică nomadismul? Defterele sultanilor se înscriu în falş. Felurite grupuri valahe recenzate varsă dijma pe diverse cereale şi alte roade ale pământului. Iată trei exemple: un recensământ poruncit de Meḥmed II cuceritorul Ţarigradului, după ocuparea Semendriei[8], recensământ care poate fi datat din 1477, înşiră toate aşezările "eflaq" din ţinutul Timok-Morava. Toţi Valahii timoceni trăiesc din punerea în valoare a solului şi nu din oierit, iar cei de pe malul Dunării se dedau pescuitului. Caracteristic este faptul că şefii cutumieri români dispun de ţărani pentru punerea în valoare a ţarinelor[9]. In Thesalia orăşelul întărit Damasis este împărţit în anul 1454/55 în două cartiere: unul grec (Rumyan) cu 184 gospodării şi altul valah (eflaghan) cu 130 de familii[10]. In cazul oraşului Damasis este vorba de târgoveţi şi nici decum de păstori nomazi. Un regulament promulgat între 1 şi 10 August 1506[11] vorbeşte de Valahii, Romei şi Arnăuţii de la Trikala, Larisa şi Farsala. In concluzie, opinia că prin Valah/Eflaq s'ar înţelege nu o populaţie românească, ci păstori nomazi de diverse origini etnice, este cu totul eronată. Trecem la înşiruirea regiunilor unde apar Români (Eflaq) în recensămintele sau regulamentele suveranilor otomani.

## II. TIMOK-MORAVA

Mai multe regulamente otomane, începând cu domnia lui Meḥmed II, privesc pe Valahii din Timok-Morava[12]. Aceştia nu varsă o serie de dări, printre care haraciul cerut oricărui supus creştin[13]. In schimbul acestor privilegii locuitorii apără ţinuturile lor, iar în caz de campanie militară otomană furnizează Porţii cete de călărime uşoară, unităţi comandate de şefii cutumieri ai populaţiei. Registrul Tapu ve Tahrir n° 16 (1477) înşiră satele româneşti şi diferitele categorii de dregători cutumieri din fruntea lor. Un regulament din 1477 privind pe Românii din Semendria aminteşte de darea plătită la Sf.Gheorghe sau la "fuluri". Este neîndo-

ios că în contextul actului se află "Floriile", Duminica Floriilor[14]. Subliniem că recensământul citat, cum am arătat mai sus, indică o populaţie care trăia din cultivarea pământului.

Mai la sud, în regiunea Kruşevaţ, Românii se aflau pe un domeniu împărătesc. Fiecare comunitate avea în frunte un cneaz ajutat de mai mulţi primiceri (primikūr). Aceştia, pentru a asigura punerea în valoare a baştinelor lor, dispuneau de un număr de muncitori agricoli (ratay). De pildă unul din cnezi dispunea de 17 ratay[15].

Dăm mai jos traducerea unui regulament din 1477 privind pe Valahii din Smederevo[16].

Regulament

1. Valahii din Smederevo nu plătesc haraciul, dijma, ispengiul[17], darea pe oi, taxa de cununie, cât şi celelalte taxe cutumiere (rusūm). De [Crăciun], care-l numesc božik, ei varsă 45 aspri de fiecare casă, echivalentul unui florin (galben), cât şi contravaloarea unui berbec, 15 aspri. Pe un număr de 50 de case, pe care ei le numesc cătun, dau un cort, doi berbeci, două "roate" de brânză, două frânghii, două căpestre sau contravaloarea lor, fie 3 aspri, ceeace face în total 63 aspri. Cele pomenite mai sus sunt plătite de Crăciun. In primăvară, de Sf.Gheorghe [sau de Duminica] Floriilor [sau] la epoca mieilor, se varsă 20 aspri, contravaloarea unei oi şi a mielului. Intreaga dare se ridică la 83 de aspri.

2. Cinci case furnizează fiecare la rândul ei un voynuq de serviciu la locurile de pază unde trebuiesc luate măsuri de precauţie. In caz de razzie de pradă, un voynuq participă pentru fiecare gospodărie.

3. Un servitor pentru un grup de cinzeci de case slujeşte sangiaqbeiului timp de şase luni. Valahii varsă amenzile pentru delicte şi crime potrivit legii. O zecime [din amenzile amintite] revine cneazului. Valahii nu transportă nici lemn răşinos, nici scânduri şi nu fac de pază la cetăţi. N'au de construit case pentru sangiaqbey în ţinutul lor sau în altele, nu seceră fânul şi nu cară lemne. Un primicer nevinovat nu poate fi mazilit din dregătoria lui. Aceste generoase



scutiri nu pot fi anulate. Valahii sunt scutiţi de prestaţiile extraordinare şi de drepturile cutumiere. Vânzătorii de sare nu pot să meargă printre Valahi.

4. Dacă un voynuq sau un Valah înscris în satul lui, ară în afara [satului], în timarul unui spahiu, el varsă acestuia jumătate de dijmă. Pe vinul din propriile podgorii plăteşte 4 aspri de butoi, indiferent de timarul unde-l vinde. Dacă vinde vinul în afara [provinciei], plăteşte, asemenea raialelor, 15 aspri de butoi.

## III. BOSNIA

Două deftere de recensământ, unul din 4 Aprilie 1478-24 Martie 1480 (TT 5 M) şi altul din 29 Iulie-7 August 1489 (TT 24) nu privesc decât populaţiile valahe din Bosnia. TT 5 înscrie un ţinut unde un oarecare Sinān bey dispune de veniturile a 30 de sate româneşti, cu un total de 1141 de gospodării, 122 de burlaci şi 65 de vădane. Tot în Bosnia un oarecare Hasan bey, fiul lui Ali, se bucură de veniturile ridicate din 39 de sate valahe, care cuprind un total de 1068 de gospodării, 88 de burlaci şi 65 de vădane. Registrul recensământului următor (TT 24) conţine diverse comunităţi româneşti care depind de sangiaqbeiul provinciei Izvornik (Zvornik). Fiecare grupare poartă numele cneazului aflat în fruntea ei. Acesta este ajutat în împlinirea sarcinilor de un număr de primiceri. In 1489, întreaga comunitate cuprinde un total de 574 de gospodării plus 123 de burlaci. Acelaşi defter priveşte pe Valahii din circumscripţiile Maglay şi Pavlovića, care varsă dările potrivit obiceiului valah (eflaq iyye adeti). Acelaşi recensământ înscrie o comunitate de 703 gospodării şi 178 de burlaci, divizate în treisprezece grupuri tribale, fiecare purtând numele cneazului conducător. TT 24 menţionează de asemenea privilegiile de care se bucurau Valahii, privilegii, care după context par a fi anterioare cuceririi otomane.

Un cuvânt asupra antroponimelor. Recenzorul din 1489 (TT 24) înscrie nume ca Dimitri, Qostandin, (Bogdan şi Radolan de origine slavă) dar şi Radul nume tot slav dar terminat cu

articolul "l". Câteva nume sunt de origine turcească, desigur nu otomană: Toghan (falco lanarius) şi Borsak (bursuc). Nu terminăm, înainte de a trece la o altă regiune balcanică, fără să amintim obligaţia Valahilor de la Pavloviḉa şi Maglay de a ridica un voynuq pentru zece case de campanie. Natural, în schimb ei se bucură de o serie de privilegii fiscale. Mai jos dăm traducerea regulamentului privind pe Valahii de la Pavloviḉa (sfârşitul veacului XV)[18].

Regulament

Comunitatea Valahilor din ţara lui Pavli (Pavloviḉa) domeniul sangiaqbeiului Bosniei. Legile în vigoare sunt următoarele: Valahii plătesc de fiecare casă un florin (galben), o oaie cu mielul ei sau contravaloarea, 12 aspri şi un berbec sau contravaloarea lui, 15 aspri. Pentru 50 de case ei dau doi berbeci sau contravaloarea lor, 60 aspri, cât şi un cort sau contravaloarea, 100 aspri. Tot ce este amintit mai sus este plătit la ziua de Sf.Gheorghe. In plus, în caz de campanie dau un călăraş (eşküngi) pentru zece case. Acesta participă înarmat la război. Odată aceste obligaţii satisfăcute, Valahii sunt scutiţi de dările extraordinare; odată însuraţi, achită dările amintite potrivit celor menţionate mai sus.

## IV. HERŢEGOVINA

Un recenzământ din 6 Mai 1519 (TT 68 M) cuprinde pe Valahii din ţinutul Radopolya dependenţi de guvernatorul Herţegovinei. Contribuabilii români au un regim fiscal particular. Fiecare gospodărie este impusă la un galben, ceeace indică privilegii acordate în schimbul serviciului militar. Iată câteva antroponime întâlnite în registrul citat: Marin, Draganik, Marqo, Martin, Grigor, Bogdan, Tomaş, Radolis, Andriye, Andriyaş şi Radomir.

## V. MOREIA

Prezenţa unei populaţii româneşti este practic nesemnalată pentru Peloponez. Pentru prima dată existenţa Valahilor este amintită în a doua jumătate a veacului al XIII-lea. Cu



ocazia unui diferend între Marguerite de Nully şi principele Moreii, cu privire la bunuri din baronia Akova, Marguerite reuşeşte să recupereze mai multe fiefuri, printre care jumătate din localităţile Topornice şi Valahi.

O atestaţie de deţinere de timar din 19 Decembrie 1514 conţine numele satului Potamya din ţinutul Kalavryta, unde se afla o comunitate valahă, care număra 21 de case, 5 burlaci şi o văduană (MM 7, fol.333v°).

In vara lui 1983, lucrând la Arhivele Statului (Istanbul), am consultat mai multe deftere de recensământ. Unul, din domnia lui Selīm I (1512-1520) (TT 80), iar altul din domnia lui Selīm II (1566-1574). In Septembrie 1980, o zi sau două înainte de a părăsi Turcia, văzusem un recensământ de la Süleymān Legislatorul (1520-1566), realizat la mijlocul veacului al XVI-lea, unde sunt înscrise mai multe aşezări valahe din regiunea Mistra. Din păcate, când am vrut să revăd acest recensământ, în vara lui 1983, arhiviştii au fost incapabili să-l mai găsească!

Existenţa de sate valahe sau de aglomeraţii care cuprind cartiere româneşti este atestată în mai multe ţinuturi din Moreia. Iată numele aşezărilor, clasate pe regiuni, toponime a căror lectură nu este uşurată de scrierea arabă, care nu indică toate vocalele sau nu pune punctele pe litere sau sub ele. Recensămintele amintite notează prezenţa de comunităţi româneşti în următoarele circumscripţii moreote: Arqos (Argos), Londar (Leondarion), Mezistra (Mistra), Qartena (Karitena) şi Qorinos (Korinthos). In tabloul de mai jos, numele ţinuturilor sunt scrise în litere majuscule, iar acel al satelor în caractere normale.

| ARQOS | case | burlaci | vădane | izvoare |
|---|---|---|---|---|
| Blşibla | 18 | 8 | 1 | TT 560,p.206 |
| Liqorasi | 110 | 49 | 0 | TT 560,p.215-216 |
| Vorona | 74 | 21 | 2 | TT 80,p.461-462 |
| .olyana | 39 | 9 | 0 | TT 80,p.1229-1230 |
| ..qoş | 102 | 19 | 0 | TT 80,p.460-461 |

| | case | burlaci | vădane | izvoare |
|---|---|---|---|---|
| LONDAR | | | | |
| Kh o rakh i sau Zorazi | 72 | 11 | 0 | TT 80,p.797-798 |
| QARTENA | | | | |
| Asparlunqa | 25 | 5 | 0 | TT 560,p.137 |
| Fanar cartierele: | | | | |
| N[eo]khori şi | 46 | 10 | 0 | TT 560,p.57-62 |
| Aya Yorgi | 20 | 5 | 0 | TT 560,p.63 |
| Paloluth | 5 | 2 | 0 | TT 560,p.53 |
| QORINOS | | | | |
| Liqoiha | 21 | 4 | 0 | TT 80,p.720 |
| MEZISTRE | | | | |
| Aghoyyani | | | | |
| a) comunitate valahă | 56 | 12 | 0 | TT 560,p.421 |
| b) com.valahă | 161 | 12 | 0 | TT 560,p.422-424 |
| Ayodisi | | | | |
| a) Ayo Yorgi | 65 | 21 | 0 | TT 560,p.319-320 |
| b) Aloro | 74 | 38 | 0 | TT 560,p.320-321 |
| Badiče | 64 | 22 | 0 | TT 80,p.349 |
| Drisi | 44 | 0 | 1 | TT 80,p.995-996 |
| Ghorani sau Norani | 130 | 25 | 0 | TT 80,p.992-994 |
| Manghaniqo | 40 | 0 | 3 | TT 80,p.650-651 |
| Vrstne | 142 | 32 | 0 | TT 80,p.1164-1166 |

Dijmele înscrise după înşiruirea şefilor de familie arată că populaţia valahă trăia din punerea în valoare a pământului. De pildă sătenii din Asparlunqa vărsau dijma pe grâu, orz, secară, miei şi legume. Ţăranii din aşezarea amintită fiind creştini plăteau ispengiul (TT 560,p.137). Beneficiarul tuturor acestor venituri fiscale era timariotul care nu rămânea în dregătorie mai mult de trei ani, proprietarul fiind sultanul, iar timariotul simplu deţinător vremelnic.

Antroponimele sunt în majoritatea lor acelea obişnuite în lumea ortodoxă. Iată câteva exemple: Qosta, Yani, Manol, Luqa, Niqola, Toma, Dimitri, Duqa, Petru, Arghir, etc.(TT 80, p.349,798; TT 560,p.63,318,422-423). Câteva nume sunt slave: Bogdan (TT 80,p.720), Radu (TT 560,p.137) şi de şaisprezece ori apare antroponimul Draguna (TT 80,p.1164-1166), a cărui frecvenţă pare a indica un nume clanic.

Trebue reţinut un alt element furnizat de defterul TT 560. In satul Asparlunqa comunitatea românească are în frunte pe un oarecare Qoqa Yorgi "župano" (jupan: TT 560,p.137). Să ne oprim un moment asupra acestei instituţii a cărei primă menţiune este din anul 777[19]. Dregătoria este bine cunoscută în lumea slavă a Balcanilor; în plus, unele antroponime din această comunitate sunt de origine slavă: Rado, Rada. Ultimul nume apare de mai multe ori (TT 560,p.137). Adăugăm că un sat din ţinutul Argos poartă numele de Luqa župano, iar primul locuitor, numele de Niqota. Aflarea unei dregătorii de origine slavă, cât şi a câtorva antroponime slave la Valahii din Asparlunqa, nu presupune oare că străbunii veniseră în Moreia din Nordul slav al Balcanilor? Este adevărat că numai găsirea altor exemple ar putea deslega enigma. Totuşi, este de reţinut, în cazul aşezării de la Asparlunqa, putinţa unei migraţii de la nord spre sud şi nu de la sud spre nord.



Rezumăm: prima prezenţă valahă în Moreia datează de la sfârşitul veacului al XIII-lea.După această ştire, trebue să aşteptăm recensămintele otomane pentru a confirma existenţa în Peloponez a unor importante aşezări româneşti.

Să ne fie permis să aducem o precizare. Un recensământ al Moreii din vremea sultanului Meḥmed II (1451-1481), din care n'a ajuns la noi decât un fragment, conţine o înşiruire de importante aşezări arnăute. Populaţia albaneză formează 33,93 % din Moreoţii cuprinşi în fragmentul de defter şi pentru fiecare aşezare recenzorul înscrie numărul ovinelor.

## VI. STRUCTURILE CUTUMIERE ŞI MILITARE

In paginile de mai sus au apărut adesea numele mai multor dregătorii atestate în unele ţinuturi româneşti din Balcani.

In Timok-Morava, Kruşevaţ, Bosnia şi Herţegovina actele otomane descriu amănunţit structurile care formau osatura comunităţilor valahe. Acolo unde Românii ridicau cete de călărime uşoară, nucleul era format de un număr de 2,3,4 persoane. Această celulă ostăşească este cunoscută sub denumirea de gönder/könder, cuvânt de origine bizantină (kontárion-lance)[20].Şeful suprem al unei comunităţi este cneazul[21], care are sub ascultarea lui mai mulţi primiceri[22]. Sub

aceştia se află lagatori[23], termen bizantin la origine. In Timok-Morava există o dregătorie cunoscută sub numele de teklige[24](curier). Să nu trecem cu vederea, de acum înainte, jupanul din Moreia ,pomenit mai sus. Toţi aceşti dregători cutumieri şi militari (cneaz, primicer, lagator şi teklige) sunt încorporaţi de Poartă în sistemul timarial otoman,adică primesc ca venit un timar. Valahii încadraţi în sistemul militar sunt dotaţi de baştine militare: bunuri de plină proprietate, care trec din tată în fiu[25]. Amintim că ţăranul obişnuit n'are decât folosinţa pământului, acesta aparţinând sultanului.

Dregătoriile înşirate mai sus sunt de origine latină, bizantină sau slavă, ele nu pot fi în nici un caz o creaţie otomană. Poarta n'a făcut decât să preia structuri aflate în ţinuturile cucerite, aşa cum a făcut şi în Anatolia[26]. Organizarea cutumiero-ostăşească odată recunoscută de către otomani, Valahii continuă să trăiască într'un sistem de care se bucurau şi strămoşii lor. Au slujit mai departe pe sultanul din Istanbul, aşa cum străbunii lor trăseseră sabia pentru basilevsul bizantin sau ţarul sârb. Trebuiesc căutate rădăcinile acestor structuri militare în limitaneii unor veacuri mai îndepărtate? Natural că termenii bizantini sau slavi sunt influenţe lexicale exercitate în dauna terminologiei latine. O lege promulgată la Constantinopol pe data de 12 Septembrie 443 prevede că limitaneii care-şi pun în valoare ţarinele pentru ei însăşi vor continua să se bucure de scutiri, aşa cum a fost stabilit în vechime[22]. Natural, lipsa de documente pentru zece veacuri, nu permite să susţinem că situaţia din secolul al XV-lea nu este decât o perpetuare a unor legislaţii romane.

Cerem îngăduinţă şi ne întrebăm dacă nu există unele asemănări între moşneanul muntean, răzeşul moldovean şi "călăraşul" valah din Balcani. S'ar mai putea spune că juzii nord-dunăreni, spre deosebire de cnezii valahi de la sud de Dunăre, au putut dura domnii în forme naţionale româneşti, ceeace n'a fost cu putinţă în Balcani. In Balcani au existat tot timpul importante state care împiedecau, sufocau o înflo-



rire românească. La nord de Dunăre invazia mongolă a creat un gol politic binefăcător desvoltării româneşti. Natural,se poate spune că la sud de Dunăre a avut loc o răbufnire românească în timpul Asăneştilor, dar tradiţia bulgară statală i-a dat în cele din urmă forme neromâneşti. Imi amintesc, după mai bine de 40 de ani, de o prelegere a maestrului care m'a îndrumat spre lumea otomană, profesorul Victor Papacostea. Acesta se întreba,la lumina unor surse bizantine, dacă revolta asanidă nu provenea din nerespectarea de către Bizanţ a unor privilegii fiscale căpătate, poate, de unele organizaţii militare româneşti. La lumina informaţiilor izvoarelor otomane asupra rolului ostăşesc al Valahilor balcanici, faptul ar fi cu putinţă.Este greu de acceptat ideea că succesele militare ale Asăneştilor ar fi fost posibile dacă elementul valah n'ar fi dispus de solide structuri şi tradiţii militare. Pentrucă am alunecat pe făgaşul întrebărilor, să ne fie permisă încă una: oare primii Asăneşti nu erau şefi cutumiero-militari ai Valahilor din Hemus, într'un cuvânt cnezi? Dar lumea în care ne-am hazardat este bizantină şi las colegilor bizantinişti, şi cu precădere prietenului P.Năsturel, să aducă desluşiri, dacă răspunsuri pot fi aflate.

+

Ce este de reţinut din aceste câteva pagini, care încearcă să condenseze în fuga penei vechi cercetări apărute în reviste de specialitate, sau "găselniţe" recente? Constatăm că sursele otomane se fac ecoul fiinţării unor străvechi structuri ostăşeşti valahe, în organizarea cărora aflăm bătrâne dregătorii anterioare sultanilor şi care ne duc la împărăţia bizantină şi ţarii sârbi. Dar cercetătorul care se pleacă fără de idei întinate de patimă asupra problemelor înfăţişate, nu poate susţine că Valahii din Balcani erau nomazi şi că otomanul "Eflaq" nu este sinonim cu Valah şi Român.

## VII. POSTFAŢĂ

Inainte de punctul final, unele desluşiri sunt necesare. Informaţiile vin din surse otomane, deci scrise în caractere arabe. Urechea dregătorului Porţii, nedeprinsă cu topo-

nimele şi antroponimele, schimonoseşte sunetele; în plus,pentru a nu îngreuna publicarea, am renunţat la transliteraţia ştiinţifică. Cititorul,ne lipsit de un interes dublat de curaj, se va putea adresa lucrărilor citate în note, unde afla-va documente, lămuriri şi poate lumini.

Am folosit sigle pentru fondurile de documente inedite. Desluşirea lor se află mai jos, înaintea notelor. Sfârşesc prin a mulţumi redacţiei de la Freiburg, care se va osârdi în darea în vileag a acestor pagini dedicate românităţii balcanice.

+++

S I G L E

MM= Arhivele Preşedinţiei Consiliului de Miniştri, Istanbul, fondul maliyeden müdevver.

TT= Arhivele Preşedinţiei Consiliului de Miniştri, Istanbul, fondul tapu ve tahrir.

N O T E

1) Irène BELDICEANU-STEINHERR, N.BELDICEANU, Règlement ottoman concernant le recensement (première moitié du XVI siècle), in Südost-Forschungen, t.XXXVII,Munich,1978,p.1-40.

2) N.BELDICEANU, Sur les Valaques des Balkans slaves à l'époque ottomane (1450-1550), in Revue des études islamiques, t.XXXIV,Paris,1967,p.83-132 + 10 pl. în afara textului; IDEM, Le monde ottoman des Balkans(1402-1566): institutions, société, économie, Londra,1976,chap.IV.

3) Cf.supra note 2; N.BELDICEANU, Irène BELDICEANU-STEINHERR, Quatre actes de Meḥmed II concernant les Valaques des Balkans slaves, in Südost-Forschungen,t.XXIV,Munich,1965 p.103-118; N.BELDICEANU, Le monde ottoman..., chap.II; Dušanka BOJANIĆ, Lois et règlements turcs du XVe et XVIe siècle concernant les régions de Smederevo et de Kruševac (în limba sârbă), Belgrad,1974,p.12-13,15-16,27-34,45-48, 57-58,80,93-100; volumul publică un număr important de regulamente privind pe Românii din regiunea Smederevo-Kruševać; Turski izvori za bălgarskata istorija (Izvoare turceşti referitoare la istoria bulgărească), redactor:Bistra Cvetkova, Sofia,1974,p.19-20.

4) C.TAGLIAVINI, Le origini delle lingue neolatine, Bologne,1959,p.123-124.

5) Iată unele din aceste cronici: ᶜĀŠIQPAŠAZĀDE, Die altosmanische Chronik des 'Āšîkpašazāde, ed.F.GIESE,Leipzig, 1929; F.BABINGER, Die frühosmanischen Jahrbücher des Urudsch, Hannover,1925; NEŠRĪ, Die alt osmanische Chronik des Mevlānā Neschrī, ed.Th.MENZEL, F.TAESCHNER, 2 vol.,Leipzig,1951, 1955; TURSUN BEY, Târih-i ebü'l-feth (Cronica domniei lui Meḥmed II), ed.M.TULUM, Istanbul,1977.



6) N.BELDICEANU, L'histoire de Meḥmed le Conquérant par Ṭursun Beğ, in Byzantion, t.L, Bruxelles,1980,p.633-635.

6a) N.BELDICEANU, in Südost-Forschungen, t.XXXIV, Munich,1975,p.413-416: dare de seamă: nota 3 supra: Turski izvori...

7) Cf.supra nota 6a.

8) Registrul detaliat de recensământ al provinciei Semendire, (1477), TT 16.

9) N.BELDICEANU, Sur les Valaques des Balkans slaves à l'époque ottomane..., p.126: ratay.

10) N.BELDICEANU, P.Ş.NĂSTUREL, La Thessalie entre 1454-1455 et 1506, in Byzantion, t.LIII,Bruxelles,1983,p.118-119.

11) Art.cit., p.118.

12) Cf.supra nota 3.

13) Cf.supra note 3; haraci: N.BELDICEANU, Actes I, Paris, La Haye,1960,p.148-150.

14) N.BELDICEANU, Irène BELDICEANU-STEINHERR, Quatre actes de Meḥmed II, p.108-109.

15) Registrul de recensământ al regiunii Kruševać (6-15 Martie 1516). TT 55, p.2

16) N.BELDICEANU, Irène BELDICEANU-STEINHERR, Quatre actes de Meḥmed II, p.115-118; în articolul citat toţi termenii sunt explicaţi în note.

17) Ispengiul este o dare impusă creştinilor care cultivă pământul; N.BELDICEANU, Un acte sur le statut de la communauté juive de Triḳala, in Revue des études islamiques, t.XL/1, Paris,1972,p.133-138.

18) N.BELDICEANU, Le monde ottoman des Balkans, Londra, 1976,cap.IV,p.131-132.

19) Ph.MALINGOUDIS, Die Institution des Župans als Problem der frühslavischen Geschichte, in Cyrillomethodianum, t.II, Thessalonique,1972-73, p.61-76.

20) N.BELDICEANU, Irène BELDICEANU-STEINHERR, Quatre actes de Meḥmed II ..., p.107-108.

21) N.BELDICEANU, Sur les Valaques des Balkans slaves à l'époque ottomane, in Revue des études islamiques, t.XXXIV, Paris,p.108-109; IDEM, Le monde ottoman des Balkans, cap.IV, p.128-129.

22) N.BELDICEANU, Sur les Valaques des Balkans slaves.. .., p.109-110.

23) N.BELDICEANU, Le monde ottoman des Balkans ..., cap. IV, p.130.

24) N.BELDICEANU, Sur les Valaques des Balkans slaves.. .., p.110.

25) N.BELDICEANU, art.cit., p.102-104; H.INALCIK, Fatih devri üzerinde tetkikler ve vesikalar (Studii şi acte privind vremurile Cuceritorului), Ankara,1954,p.172-174.

26) Irène BELDICEANU-STEINHERR, Fiscalité et formes de possession de la terre arable dans l'Anatolie préottomane, in Journal of the Economic and Social History of the Orient, t.XIX/3, Leyde.1976,p.233-332; N.BELDICEANU, Les sources ottomanes au service des études byzantines, Baština et dîme à Trébizonde, in Studien zur Geschichte und Kultur des Vorderen Orients. Festschrift für Bertold Spuler zum Siebzigsten Geburtstag, Leyde,1981,p.1-11.

27) Th.MOMMSEN, P.M.MEYER, Theodosiani libri XVI cum constitutionibus sirmondianis ..., t.II: Leges novellae ad Theodosianum pertinentes, Berlin, 1954, p.61-64 nov.XXIV.

A D D E N D A

Asupra instituţiei timarului, amintită în rândurile de mai sus, câteva lămuriri ne par necesare. Timarul este o instituţie anterioară întemeierii statului otoman, originele ei se pierd în formaţiunile politice ale Anatoliei preotomane. Una din trăsăturile caracteristice, care nu trebue pierdută din vedere, este faptul că beneficiarul nu se bucură de dotaţia primită decât vremelnic şi aceasta în ciuda câtorva rare excepţii. Timariotul nu poate lăsa timarul moştenire. Timarul este acordarea temporară nu a unui pământ, ci a diverselor dăjdii datorate de raiele. Pentru o mai bună lămurire: N.BELDICEANU, Le timar dans l'état ottoman (début XIV$^{e}$-début XVI$^{e}$ siècle), Wiesbaden, 1980.

\-\-\-\-\-\-\-\-\-\-\-\-\-

# CHRONIQUE ET MONUMENT TEMOIN

## UNE HYPOTHESE A PROPOS D'UNE EGLISE RUPESTRE A DEUX ABSIDES EN VALACHIE

par Carmen Laura DUMITRESCU

> "In Cumanorum episcopatu, sicut accepimus, quidam populi, qui Walati vocantur existunt, qui etsi censeantur nomine christiano, sub una tamen fide varios ritus habentes et mores, illa committunt, que huic sunt nomini inimica. Nam Romanam ecclesiam contempnentes, non a venerabili fratre nostro..., episcopo Cumanorum, qui loci diocesanus existit, sed a quibusdam pseudoepiscopis,Grecorum ritum tenentibus, universa reciupiunt ecclesiastica sacramenta, et nonnulli de regno Ungarie, tam Ungari, quam Theutonici et alii orthodoxi, morandi causa cum ipsis transeunt at eosdem, et sic cum eis, quia populus unus facti cum eisdem Walathis eo contempto, premissa recipiunt sacramenta, in grave orthodoxorum scandalum et derogationem non modicam fidei christiane."
>
> (Lettre du Pape Grégoire IX adressée à Bela, fils et corégent du roi André II de Hongrie, datée du 14 novembre 1234, Pérouse).

Le document que nous avons choisi comme préambule est depuis longtemps connu et a été maintes fois publié[1]. L'évêché des Coumans, création de date récente en 1234, était si-

tué aux confins du royaume apostolique de Hongrie, à l'extérieur de l'arc des Carpathes, sur un territoire qui aujourd'hui correspondrait aux parties nord-est de la Valachie et sud-ouest de la Moldavie, provinces de l'actuelle Roumanie. Nous avons cité ce fragment de la lettre du pape Grégoire IX en raison des réalités confessionnelles et des phénomènes de symbiose qu'il atteste. Bien que l'époque qui nous occupera principalement dans la présente étude se place à la fin du XIII$^{e}$ siècle, le témoignage plus ancien, concernant des faits dérivés de causes spécifiques locales, est important pour la compréhension d'un état d'esprit particulier à des gens d'ethnies et de confessions différentes, habitant un territoire propice aux infiltrations permanentes. Ce qui nous apparaît comme significatif c'est la façon simple et dépourvue d'inimité avec laquelle les Hongrois et les Saxons de confession catholique, qui arrivent de la Transylvanie voisine, s'établissent parmi les Valaques Transalpins de confession orthodoxe ("...Grecorum ritum tenentibus") et s'adaptent à une cohabitation qui va même jusqu'à la participation au rite "schismatique". En réalité, cette absence de préjugés s'explique par le fait que ces Allemands et ces Hongrois arrivent d'une région où ils ont déjà vécu près des Valaques, Roumains autochtones de de cette "Terra Blacorum"[2] et d'autres "Terrae" attestées en Transylvanie.

## Présentation du monument

A quelque 30 km. au nord-ouest de la ville de Câmpulung en Valachie, dans la zone de hautes collines qui prolonge le versant méridional des Carpathes, sur la rive gauche du Râul Doamnei (Rivière de la Princesse), se trouve une petite église excavée dans le roc et connue sous le nom de Corbii de Piatră. Corbi est le nom du village attenant, et le nom du monument rupestre se traduit littéralement par: "Les Corbeaux de pierre"[3] (Fig.4).

## L'Architecture

L'entrée de l'église rupestre se trouve sur le versant



ouest d'un monticule rocheux qui suggère, en miniature, les étranges formations des Météores en Grèce. Le roc est mou, friable et sablonneux, donc facile à excaver. L'église a subi au cours des siècles quelques transformations et adjonctions dont la plupart peuvent être datées grâce aux documents. A l'origine, le monument se composait d'une nef rectangulaire (7,60 m.x 6,10m.) et d'un sanctuaire surélevé de deux gradins, divisé en deux absides à peu près égales par une paroi assez épaisse (1 m.). Vers la nef cette paroi formait le pilastre médian, sorte de "meneau", des deux ouvertures en arc outrepassé (en fer à cheval) des absides, arcades dont l'intrados présente encore trois larges "nervures" à profil rectangulaire. La profondeur maximum des deux absides, en partant de la limite ouest des arcatures, est de ± 2,50 m., la hauteur maximum de ± 2,50 m. Le fond des absides est en arc aplati, mais les extrémités latérales s'arrondissent et élargissent l'espace qui se rétrécit au niveau des deux arcades d'accès. Le mobilier liturgique est réservé dans le roc et, dans chacune des deux absides, la table d'autel est adossée au mur est. La seule différence notable entre les deux autels est la présence d'un orifice rond, au fond d'une petite "cuve" (0,30 m. diam.) pratiquée dans la table de l'abside de droite (sud-est). Les bords et les angles des autels sont marqués par des moulures simples. Dans l'abside de gauche (nord-est), à l'extrémité sud de l'autel, à une hauteur de quelque 1,70 m. il y a une petite niche destinée probablement à une lampe ou à une chandelle (Fig.2).

La nef rectangulaire est "voûtée" en "dos d'âne" sur l'axe nord-sud, la hauteur à la clé étant de 4 m. Vers l'est, au-dessus des arcades du sanctuaire, le mur et la voûte créent un tympan triangulaire aux marges légèrement incurvées. Les murs sud et nord sont décorés chacun de quatre niches plates, plutôt des arcatures, inégales, divisées par des "pilastres" dont la surface est celle des murs et dont la "base" s'évase et s'estompe sur la paroi. Les extrados des arcatures sont en retrait par rapport aux "pilastres" et en relief par rapport au fond plat des niches. Les intrados finissent par une courbe qui imite une console s'appuyant sur les pilastres.

Toutes ces formes sont suggestives, mais négligemment ébauchées. On a l'impression d'un travail fait par des gens qui connaissent bien un répertoire de formes, mais qui ont été obligés d'oeuvrer le plus vite possible.

La paroi ouest de la nef s'est effondrée en 1887[4] et a été refaite en maçonnerie avec deux larges fenêtres. D'après les données consignées par un visiteur en 1855[5], le mur original était percé de deux fenêtres étroites et d'une petite porte du côté nord (déjà condamnée à cette époque).

Rappelons maintenant brièvement les transformations et les adjonctions subies par le monument initial, à des époques différentes. A une date inconnue mais, probablement, pas plus ancienne que le début du XVI^e^ siècle, le mur séparant les deux absides a été abattu et on a réservé seulement une portion cubique de rocher dans sa partie inférieure ouest, de la hauteur d'un mètre. Ce cube est devenu la nouvelle table d'autel. En 1814[6] on agrandit l'église en excavant, du côté sud de la nef, une chambre rectangulaire (4 m. x 4,50 m.), destinée à être le narthex[7]. Une porte et deux fenêtres communiquent avec l'extérieur à l'ouest, tandis qu'une porte et une fenêtre sont percées dans la paroi qui sépare le narthex de la nef ancienne. En 1819 un templon en maçonnerie est élevé entre la nef et le sanctuaire. Enfin, en 1887 le mur ouest effondré de la nef est refait en pierre de taille, on supprime la porte d'accés direct et on pratique deux grandes fenêtres. Un petit clocher en bois, ayant l'aspect d'une petite église, est construit en 1980 devant le monticule rocheux. Tous ces aménagements du XIX^e^ siècle sont dûs aux nouvelles exigences surgies à partir du moment où l'église de Corbii de Piatră devient l'église paroissiale d'une petite communauté de Roumains émigrés de la Transylvanie vers la fin du XVIII^e^ siècle et établis près du village de Corbi (Fig.1 et 2).

Evidemment, ce qui nous intéresse ici en premier lieu c'est la forme initiale de l'église rupestre de Corbi, dont les caractéristiques essentielles peuvent se résumer ainsi: une petite nef rectangulaire, voûtée en dos d'âne, continuée à l'est par un sanctuaire surélevé composé de deux absides séparées par une paroi rocheuse, chaque abside ayant sa propre table d'autel réservée dans le roc et adossée au mur est(Fig.2).



Etant donné qu'il s'agissait d'une église rupestre,nos premières recherches concernant les analogies morphologiques se sont orientées vers les monuments rupestres et, d'abord, sur ceux appartenant à la "province monastique" de Cappadoce et sur les chapelles des moines basiliens de l'Italie méridionale[9]. Pourtant, là où on trouve des églises à deux absides, il s'agit presque toujours d'une double nef divisée par des piliers. Une seule analogie, qui à première vue semble frappante, celle offerte par le plan de l'église Saint-Procope de Fasano (Brindisi), datant de la fin du XI^e^ siècle, révèle à l'examen des sections, longitudinale et transversale, qu'il s'agit de différences notables dans la disposition de l'espace du sanctuaire, les deux absides n'étant pas divisées par un mur continu[10].

De petites églises en maçonnerie à nef unique et avec deux absides se trouvent un peu partout dans les îles de l'Egée et en Grèce continetale du sud. Grâce à une étude dédiée spécialement à ce type de monument par P.Vocotopoulos[11],qui a examiné de manière critique les monuments et les opinions des auteurs qui les avaient publiés auparavant, on peut considérer maintenant comme résolus les problèmes posés par ce genre d'église. Les conclusions de P.Vocotopoulos peuvent se résumer ainsi: 1) Les églises à nef unique et à deux absides font leur apparition dès le IX^e^ siècle dans le courant "oriental" de l'art byzantin et se répandent depuis l'Asie Mineure jusqu'en Italie du sud. Aux premiers temps de son apparition ce type ne se rencontre pas en Grèce continentale et dans les zones d'influence constantinopolitaine ou macédonienne. 2)Les églises à deux absides sont voûtées de manière variable.3) La présence des deux absides et des deux autels s'explique par la consécration simultanée de ces églises à deux saints différents. 4) L'origine de ce type se trouve dans les églises plus anciennes du courant "oriental", à deux nefs et deux absides qui, elles aussi, étaient dédiées à deux ou plusieurs saints. 5) Après les conquêtes des Croisés au Proche Orient, dans les îles de l'Egée, et surtout après la croisade de 1204 et la do-

mination occidentale et vénitienne en territoire byzantin, le type d'église à deux absides et à une ou à deux nefs sera adopté pour les besoins qui se font nouvellement jour à la suite d'une cohabitation étroite de populations mixtes appartenant à la confession orientale-orthodoxe et à celle catholique-romaine. Dorénavant, dans des cas semblables, chaque autel sera consacré selon le rituel de l'une des deux confessions et les deux liturgies s'officieront à tour de rôle pour chaque groupe confessionnel d'une communauté mixte. C'est donc là une formule architecturale préexistante - l'église byzantine dédiée à deux saints patrons - qui conviendra le mieux aux nouvelles petites communautés mixtes qui ne pourront pas éviter une étroite symbiose sociale et confessionnelle. 6) Importée par les Croisés dans leurs pays d'origine, l'église à deux absides sera "réintroduite" par la Francocratie, après 1204, dans les îles et les territoires byzantins nouvellement soumis[12].

Nous allons revenir sur les conséquences qui se détachent des conclusions de P.Vocotopoulos dans le cas spécial qui nous occupe. Pour l'instant, essayons de circonscrire,à partir des données morphologiques, une date approximative pour l'apparition de ce type d'église dans cette région du nord de la Valachie.

Bien que grossiers et rusticisés, les détails d'architecture suggèrent en premier lieu un mélange de formes romano-gothiques qui suppose la connaissance d'un milieu influencé par les Cisterciens. Les nervures à section rectangulaire des arcades du sanctuaire, alternées dans la partie supérieure de l'arcade nord de tores terminés en plan oblique; les arcs en plein cintre des niches sur les parois latérales, dont les archivoltes en retrait et à section rectangulaire se "déchargent" en console sur les "pilastres" qui les divisent; enfin, la voûte en arc brisé de la nef qui crée un tympan triangulaire au-dessus des ouvertures vers les absides, tous ces détails abâtardis indiquent, quand même, un maître d'oeuvre appartenant à un milieu d'art occidental et qui s'efforce d'évoquer dans une architecture rupestre, qui procède par enlèvement, des éléments d'architecture en maçonnerie qui progresse par adjonction.



Il y a aussi quelques éléments qui renvoient à une toute autre zone culturelle, notamment les arcades en "fer à cheval" des absides,et l'idée même d'un monument rupestre. Ces touches orientales laissent supposer la contribution au programme architectural de personnes ayant une certaine connaissance des formes utilisées dans les monuments rupestres des provinces orientales de l'art byzantin. Pourtant, la dominante reste occidentale et les exécutants ont dû être des gens provenant d'un milieu d'art occidental. Compte tenu de la zone géographique en question, située dans le voisinage immédiat de la Transylvanie - elle-même région périphérique de l'art occidental - du retard inhérent à la pénétration des courants artistiques et des formes nouvelles, de la persistance des formes au niveau rustique, on pourrait assigner au monument de Corbi une date se situant dans le dernier quart du XIII$^{e}$ siècle. D'ailleurs, le monastère cistercien de Cârţa (Kerc), fondé dans la région de Făgăraş (sud-est de la Transylvanie) au début du XIII$^{e}$ siècle et refait après la grande invasion tatare (1241), a exercé une influence notable sur tous les chantiers de la région[13].

La décoration à fresque

La présence de restes d'une décoration figurative peinte à l'intérieur du modeste monument de Corbi est importante, moins pour sa qualité artistique, que pour ses traits de style qui permettent une datation assez circonscrite. La date de la décoration constituera donc un terminus ad ou ante quem pour l'excavation du monument.

Ce qui apparaît d'emblée comme assez curieux, c'est la façon dont le décor s'est conservé: tous les restes de peinture se trouvent dans la moitié sud, à l'exception de la partie centrale du tympan est, de quelques traces dans l'abside nord-est, et d'un petit fragment dans la niche plate près du sanctuaire sur le mur nord. La cause de cette détérioration unilatérale semble être l'humidité plus forte sur les parois du nord.

Le programme iconographique

Le mauvais état de conservation et de visibilité du décor nous oblige à une description détaillée des scènes (Fig.3).

1) Sur le tympan est se trouve une Déisis. La Vierge et Saint Jean Baptiste sont des silhouettes entières, tandis que la figure centrale du Christ, de proportions plus grandes, apparaît en buste, bénissant de la main droite et tenant de la main gauche le livre ouvert sur lequel est inscrit, en grec, le texte de Jean 8/12: "Je suis la lumière du monde: qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais aura la lumière et la vie". Les fragments d'inscription conservés sont: ΕΓΟ Ε... ΜΗ ΤΟ ΦΩΣ ΤΟΥ ΚΟΣΜΟΥ Ω ΑΚ...Λ...ΙΕΝ Ε... ΜΗ Ο ΜΗ ΠΕΡΙ.....

2) A la limite latérale sud du tympan et sur le piédroit qui le relie au mur on peut distinguer la Vierge en pied, légèrement inclinée vers le centre, sur le fond d'un édifice massif au toit en double pente. C'est la moitié droite d'une Annonciation; l'Ange qui figurait symétriquement de l'autre côté du tympan n'existe plus.

3) Dans l'abside sud-est du sanctuare il n'y a qu'un seul registre de décoration, au-dessus de la table d'autel et sur les courbures latérales. Au centre se trouve la Vierge trônant avec l'Enfant sur les genoux. Jésus bénit de la main droite et tient un rouleau dans la main gauche. De part et d'autre du trône sont les Archanges Michel et Gabriel, inclinés, en costume impérial abondemment décoré de perles. A leur suite se trouvent les Saints Pères de l'Eglise Orientale, deux du côté sud et un seul (?) du côté nord, inclinés vers la Vierge à l'Enfant et portant des rouleaux déployés dont les inscriptions, en grec, se sont effacées. Le costume de ces saints Hiérarques (en toute probabilité Basile le Grand, Jean Chrysostome et Grégoire le Grand) se caractérise par des phélonia décorés de grosses et grandes croix noires encadrées de carrés dont les côtés sont interrompus au milieu, créant ainsi le même motif des croix en "négatif" (en blanc). Les épitrachilia aussi sont décorés de très larges croix. Les épimanikia et l'épigonation sont de couleur jaune-or avec un motif en réseau de losanges parsemé de points.



4) Dans l'abside nord-est le degré de destruction de la peinture est presque total. Quelques restes de couleur et de vagues contours laissent pourtant deviner qu'à l'origine l'abside était décorée d'une composition du Christ trônant adoré par les Archanges: les nombreuses perles des costumes impériaux parsèment encore la niche. De part et d'autre de l'autel on peut encore distinguer au nord des fragments de motifs de broderies sur fond jaune-or qui sont caractéristiques pour les manchettes et autres bordures sur les costumes des saints, tandis que du côté sud on discerne les contours d'une petite silhouette nimbée.

5) Sur la partie inférieure du piédroit de l'arcature séparant l'abside sud-est de la nef, au-dessous de la Vierge de l'Annonciation, se trouve la représentation du Sacrifice d'Abraham: agenouillé vers la droite, tenant son fils (qui n'est plus visible) de la main gauche et le couteau de la main droite, Abraham tourne la tête vers l'angelot qui le survole et dont le nimbe est contouré de perles (Fig.5).

Du Cycle Christologique ou des Fêtes il ne reste que les scènes qui décorent le versant sud de la voûte et la paroi sud de la nef, sur deux registres (a et b) au-dessus des niches plates du mur (c). Les scènes du registre b sont séparées par des bandes rouge-foncé, tandis que sur la voûte (a) les scènes se suivent en frise. La suite des scènes n'adopte pas le critère chronologique (Fig.3).

6) La Nativité occupe la surface du mur sud près de la limite du sanctuare dans le régistre médian (b). La Vierge domine au centre, assise sur sa couche et regardant du côté de la crèche rectangulaire au-dessus de laquelle apparaissent le boeuf et l'âne. Joseph est assis, à l'extrême gauche en bas de la composition, le menton appuyé sur le poing. Au premier plan, le bain de l'Enfant: la sage-femme de droite tient Jésus sur ses genoux, celle de gauche verse l'eau dans la baignoire en forme de coupe; Jésus fait lui-même le geste d'éprouver la température de l'eau. En haut deux anges, celui de gauche conduit les Mages qui offrent une cassette, celui de droite fait l'annonce

aux bergers, dont l'un est assis en haut, alors que les deux autres conversent à la limite inférieure droite de l'image.
7) A la suite de la Nativité se trouve la Présentation au Temple. A gauche figure la prophétesse Anne tenant un rouleau déployé, portant un texte grec fragmentaire: ΤΟΥ... ΤΟ ....ΕΦ ...Σ.... ΑΝΟΝ ΚΕ ΓΗ.... ΤΕ.... Ε.... ΣΕΝ qui peut être restitué d'après d'autres textes similaires (e.g.: sur la fresque de Nerezi, ΤΟΥΤΟ ΤΟ ΠΑΙΔΙΟΝ ΟΥΡΑΝΟΝ ΚΕ ΓΗΝ ΕΣΤΕΡΕΟΣΕΝ et sur la miniature de la même scène dans le Psautier de la Reine Mélisende[14]), où on trouve l'équivalent du mot ΠΑΙΣ=ΒΡΕΦΟΣ., comme c'est justement le cas dans notre fresque). Syméon porte l'Enfant qui tend un bras vers la Vierge située de l'autre côté de l'autel, à droite. La Vierge tend elle aussi les mains vers son Fils; à sa suite Joseph porte la cage renfermant les tourterelles du sacrifice. Le livre posé sur la table d'autel est décoré de perles,ainsi que le nimbe de Jésus orné de trois groupes de perles.Le fond de la scène est encombré d'architectures: un édifice à toit en double pente, un baldaquin carré surmonté d'une lanterne, et une construction à toit plat et à deux ailes plus basses.
8) La dernière scène du même registre, vers l'ouest, est la Résurrection de Lazare. La partie droite a été détruite lors de la réfection du mur ouest. L'iconographie n'offre rien de particulier.
9) Sur la voûte (a) la première image à l'ouest est le Baptême. La partie de droite est détruite. Jésus se tient au milieu du Jourdain ayant sous ses pieds une large brique. En bas, une personnification (de la Mer?) chevauchant un dauphin. Au-dssus de Jean, à gauche, on distingue un petit rotulus déployé portant quelques caractères grecs: il s'agit, probablement, de David présentant un texte du Psaume 76/15 ou du 113/3-4.
10) La Transfiguration suit sans démarcation. L'iconographie est habituelle. En haut, un fragment d'inscription désigne la scène: [Η ΜΕΤΑΜ]ΟΡΦΟΣΙΣ.
11) L'Ascension clôt le registre à l'est. La gloire ronde est soutenue par deux anges mais ne conserve plus l'image du Christ trônant. La Vierge orante est flanquée de deux anges et des Apôtres.



Dans les niches plates qui décorent la partie inférieure des murs (c) on trouve des fragments d'images et sur les archivoltes des motifs ornementaux.
12) La première niche à l'est, sur le mur sud, abrite la silhouette en pied de l'Archange Michel tenant de la main droite la lance et de la main gauche le disque-globe avec le Chrismon. Il porte l'habit impérial avec le loros richement décoré de perles et de pierreries. L'archivolte de la niche présente un rinceau de demi-palmettes soigneusement déssinées.
13-14) Dans la seconde niche les contours de deux personnages font supposer deux Saints Militaires.
15) La troisième niche garde encore au sommet un buste nimbé, facilement reconnaissable grâce aux groupes de perles disposés en croix sur le nimbe. C'est le Christ (Emmanuel) qui appartenait peut-être, à l'origine, à une composition de donateurs.
16) La dernière niche sur le mur sud, percée par la porte d'accès au nouveau narthex, ne présente aujourd'hui - à la suite d'un badigeonnage récent - aucun reste de décor, sauf le motif de l'archivolte; mais sur une photographie ancienne on voit encore deux têtes nimbées, le personnage de droite étant un ange reconnaissable aux ailes déployées. On pourrait penser à la composition de Saint Pachôme avec l'Ange, mais aussi à l'Archange Gabriel inscrivant le nom de ceux qui viennent à l'église, figuré à côté d'un saint quelconque.
17) Sur le mur nord le seul fragment de peinture conservé se trouve dans la niche près du sanctuaire: une longue mèche ondulée sur l'épaule d'un saint (anachorète?).

Les motifs décoratifs qui ornent les archivoltes sont composés de palmettes, demi-palmettes, zig-zags. Les "nervures" du passage vers l'abside sud-est sont négligemment décorées d'un réseau de losanges sur fond clair, à l'intérieur desquels se trouvent des motifs trilobés dressés. La face verticale de la table d'autel de l'abside sud-est garde les traces d'un motif semblable en losanges, plus fin et adapté aux dimensions du support.

+

Après cette description des scènes, fastidieuse mais nécessaire en l'absence de bonnes photographies, arrêtons-nous sur quelques aspects du programme iconographique. Sa conservation, limitée presque exclusivement à la moitié sud, pose d'abord un problème de restitution. Logiquement, on pourrait imaginer que le Cycle des Fêtes se développait aussi sur le mur nord et sur le versant nord de la voûte, mais la répartition des six scènes conservées n'ayant pas une suite strictement chronologique il est hasardeux de proposer une restitution. La figuration de la Résurrection de Lazare près de la Présentation au Temple montre bien que la répartition a dû suivre un tout autre critère. D'autre part, les scènes décorant la moitié sud de la voûte: Baptême, Transfiguration, Ascension, semblent avoir été choisies en fonction de leur degré éminemment théophanique, leur dénominateur commun étant la manifestation de "la Lumière Divine" (rayon, mandorle et gloire), ce qui d'ailleurs est indiqué pour la partie haute d'un programme. L'Ascension à l'extrémité est de la voûte occupe une place naturelle qui rappelle le décor ancien des coupoles.

La forme particulière de l'église, l'absence d'une calotte centrale pour l'image du Pantocrator, ont joué un rôle déterminant dans le choix des thèmes iconographiques. A défaut d'une coupole ou d'une calotte centrale, l'image dominante dans la hiérarchie iconographique doit occuper la plus haute superficie située à l'est de l'église. Dans le cas présent c'est le tympan triangulaire qui surmonte les ouvertures des deux absides. La Déisis qui s'y trouve est, du point de vue formel, bien indiquée pour cette surface. Le Christ, figuré en buste à une dimensiom plus grande que les deux silhouettes en pied de la Vierge et du Baptiste, est en fait un Pantocrator. L'absence des représentants de la hiérarchie angélique près du Pantocrator et la préférence accordée à cet autre thème de la gloire divine qu'est la Déisis[15] s'explique aussi par la tradition de certains programmes de "l'arc triomphal", et, surtout, par les programmes d'abside des provinces orientales de l'art byzantin[16]. De toute manière, une Déisis dans la conque de l'abside principale commence à être un trait archaïsant dès le XIII$^{e}$ siècle, et il est toujours très rare dans l'art byzantin métropolitain ou de souche métropolitaine, en exceptant, bien entendu, les églises et les chapelles à destination funéraire[17] où sa présence s'impose à cause justement de la cumulation de sens propres à ce thème: gloire céleste, hiérarchie divine, intercession. A l'église de Corbii de Piatră nous n'avons aucun indice qui pourrait parler en faveur d'une fonction spécialement funéraire de l'église. Et le texte sur le livre du Christ dans la Déisis est celui habituel de Jean 8/12. Il faut donc interpréter la Déisis sur le tympan est comme le choix d'une formule iconographique qui permet de figurer le Pantocrator et qui, en même temps, met en évidence le rang de la Vierge dans la hiérarchie céleste - qui ailleurs s'exprimait plus facilement par les images séparées de la coupole et de la conque d'abside.



Les représentations de l'abside sud-est ne soulèvent pas de problèmes, étant seulement la concentration sur un registre unique de deux thèmes d'abside: l'Incarnation (la Vierge trônant encadrée par les Archanges - thème de conque) et les Pères de l'Eglise en tant qu'officiants de la liturgie (thème de registre inférieur d'abside). Le noyau habituel de ce dernier thème, l'Enfant dans la patène, image de l'Eucharistie, est formulé de manière implicite à Corbi par la figure même de l'Enfant sur les genoux de la Vierge.

Par contre, les traces de peinture conservées dans l'abside nord-est, qui indiquent un Christ trônant adoré par les Archanges, posent un problème plus délicat du fait que, pour l'époque tardive de la peinture byzantine, le thème du Christ trônant dans une conque d'abside est assez rare et son caractère archaïque, autant qu'oriental, se situe dans le même ordre de choses que la Déisis sur le tympan est. On retiendra donc que les auteurs du programme iconographique ont décidé de faire représenter deux images d'adoration angélique dans les deux absides parallèles. Pourtant, seule l'abside sud-est offre les caractéristiques d'un décor d'abside prin-

cipale de l'époque byzantine tardive, en raison des Evêques
officiant la liturgie. Autrement dit, c'est la"nécessité" de
figurer aussi une image de gloire divine et d'adoration an-
gélique au-dessus d'un autel "supplémentaire" qui explique la
présence du Christ trônant, et non pas le désir d'exprimer
un contenu dogmatique de façon exhaustive. Le Christ de la
Déisis qui domine les deux absides suffisait amplement à met-
tre en valeur la majesté du Pantocrator et la hiérarchie ca-
nonique des personnages. Le Christ trônant de l'abside nord-
est fait double emploi avec le Christ de la Déisis: c'est
aussi un Pantocrator. De tels "pléonasmes" iconographiques
dans une toute petite église attestent ou bien des intentions
spéciales de la part des programmateurs,ou bien "une contrainte"
exercée par un programme architectural préexistant et conçu
selon des raisons qui n'avaient plus d'actualité au moment de
la décoration. Précisons pourtant qu'à part le pléonasme si-
gnalé - qui en soi ne constitue pas une "faute" - la partie
conservée du programme iconographique de Corbi est tout à fait
canonique et conforme aux coutumes byzantines.

+

Le style des fresques

Le seul élément capable de fournir des indices plus sûrs pour la chronologie relative et absolue du monument reste le style de ses peintures murales. Leur état de conservation est déplorable. En plein midi un rayon de soleil ravive, quelquefois, des taches de couleur, mais, en général, l'intérieur est sombre et les couleurs superficielles se sont effacées. L'impression est celle d'une bichromie de brun-rouge et de jaune-blanc. Du côté nord, un lichen verdâtre recouvre la voûte et la paroi rocheuse.

Aussi détériorée soit-elle, la peinture présente des particularités stylistiques assez spéciales. Tout d'abord, on est frappé, dans les scènes narratives, par l'exiguïté de "l'espace" qui semble "bondé" de figures et d'accessoires. Cette impression d'*horror vacui* provient, d'un côté, de l'aspect massif et pesant des personnages et des architectures



dans les cadres restreints et, d'autre part, de la manière dont sont souvent traités les plis et les bordures des habits et des objets, manière qui leur donne l'apparence de bourrelets enchevétrés et serpentants. En dépit du fait que c'est surtout la trame du dessein qui reste visible, on ne peut pas qualifier de "graphique" cette peinture. Le moëlleux des contours ombrés crée un remarquable effet de relief.Les silhouettes sont robustes, trappues, avec de grosses têtes.Les draperies des vêtements, aux plis lourds, accentuent la pesante matérialité de l'étoffe et des corps qu'elle habille. Les plis ne sont pas"cassés": une transition d'ombre adoucit toujours la brisure. Rien de "flottant", d'aérien dans les draperies; là où l'on veut suggérer le mouvement des lignes on a recours à ces "bourrelets" serpentants qu'on voit le mieux dans la scène de la Nativité (surtout l'épisode du bain de l'Enfant). Même les bords et les détails de la baignoire sont réalisés comme des bourrelets. Dans la scène de la Résurrection de Lazare le vêtement de Marie, prosternée aux pieds du Christ, se termine par une épaisse ondulation en S. Le bord inférieur des himatia est délimité par un pan d'étoffe qui forme un angle assez large au-dessus des plis de la tunique, ou bien se perd dans une courbe incertaine. Dans le rendu des chairs, les bras nus prennent un relief tubulaire, tandis que le corps de l'Enfant Jésus (Nativité, bain de l'Enfant) présente des pectoraux d'athlète. Les visages sont caractérisés par un front étroit et un trait épais et continu qui marque les sourcils tombants. Les yeux sont ronds, la paupière inférieure en coùrbe bien marquée, la pupille en "bouton de bottine" centrée ou regardant vers le haut. Au coin extérieur de l'oeil il y a un petit trait en direction de l'oreille. Les nimbes sont contourés par un trait brun, à l'exception de celui de l'angelot dans le Sacrifice d'Abraham qui est délimité par des perles.Les perles disposées en groupes de quatre marquent la croix sur le nimbe de l'Enfant Jésus et décorent à profusion les habits des Archanges.

Les architectures de fond sont simples et massives et, avec leur position en perspective inverse, suggèrent un "es-

pace" arrondi et centré. Pourtant, l'exiguïté de l'image donne l'impression que les édifices reposent sur les épaules des personnages. Les formes du relief naturel sont des rochers arrondis, bien dégagés par l'alternance de larges surfaces claires et très ombrées qui leur confère un aspect de solide réalité. Le poncif des "failles" et des crêtes pointues n'apparaît pas.

Ces considérations se rapportent en premier lieu aux scènes narratives. Sans pouvoir parler d'une réussite esthétique dans les fresques de Corbi, les exécutants connaisent leur métier, assimilé dans un "atelier", car il n'y a rien d'une fraîcheur naïve ou rustique dans l'ensemble.

Nous avons insisté sur les particularités de la décoration de Corbi, car elles se rattachent à une phase stylistique bien circonscrite de la peinture byzantine d'époque tardive des XIII$^{e}$- XIV$^{e}$ siècles. Les questions concernant l'évolution durant la dernière période de la peinture byzantine ont préoccupé des spécialistes comme O.Demus[18], V.Lazarev[19], Sv.Radojčić[20], M.Chatzidakis[21], H.Belting[22]. Grâce à leurs études de synthèse, ainsi qu'à la publication de nombreux monuments provinciaux décorés au cours du XIII$^{e}$ siècle et dans la première moitié du XIV$^{e}$ siècle, on est à l'heure actuelle mieux placé pour situer chronologiquement un monument périphérique comme celui de Corbii de Piatră.

En analysant un groupe de manuscrits du XIII$^{e}$ siècle et les fresques et mosaïques de Fethiye-Camii à Istambul, H. Belting [23] s'est arrêté longuement sur les problèmes concernant le style paléologue. Il a repris de façon critique les remarques et les classifications de ses prédécesseurs, en insistant sur le fait qu'on ne peut pas considérer la peinture d'époque paléologue (1260-1453) comme une unité monolitique. Deux tendances bien distinctes s'opposent et se succèdent et, pour éviter de les définir d'après leurs qualités plus ou moins spécifiques, Belting propose les termes de "First Style" et "Second Style". Pour le "premier style" la peinture de Sopočani (vers 1260) est non seulement représentative, mais aussi déterminante, tandis que les mosaïques et les fresques de Kahriye-Camii (1320) représentent déjà les



traits propres au "second style"[24]. Les normes"classiques" promus par le premier style arrivent à un point de crise illustré,dans sa forme extrême, par la "manière cubiste" des fresques de Saint-Clément à Ochride (1295) et, dans une variante moins excessive, par les mosaïques de Kilise-Camii, à Istambul (vers 1300)[25]: la masse et le volume des corps s'exagèrent, tandis que le nouveau traitement des draperies, en surfaces rigides et cassées, produit un effet de dure carapace. Au-delà de ce point d'inflation les principes "classiques" s'effritent et d'autres solutions se font jour. La logique structurelle de la draperie sera remplacée par la prépondérente valeur expressive des plis. Très inéressante pour nous s'avère être cette phase de transition entre le premier et le second style, donc l'époque des dernières années du XIII$^{e}$ siècle. En effet, ce qui retient l'attention dans la peinture de Corbi c'est, d'un côté, la corpulence massive de certaines figures, la pesanteur des draperies qui les habillent et, d'un autre côté, l'existence de ces pans d'étoffe et des détails d'objets qui présentent un aspect tubulaire, serpentant et enchevêtré, mais toujours pesant et qui n'a rien d'aérien. Ces deux particularités se rencontrent dans les miniatures datées différemment selon les auteurs, qui pourtant sont d'accord pour les placer avant ou peu après 1300. Il s'agit d'abord d'un groupe de manuscrits à miniatures étudié - dans un contexte plus large - par K.Weitzmann[26]: Athènes, Bibl.Nat. cod.118; Athos, Iviron n°5 et Philothéou n°5; Princeton, Univ.Lib.cod. Garrett 2; Paris, B.N. cod. gr.54. A ce groupe se rattache aussi un Evangéliaire perdu qui se trouvait jadis à Smyrne et qui présente l'avantage d'être daté: 1298[27].

La date proposée par Weitzmann pour les manuscrits susmentionnés se situe au temps de la conquête latine de Constantinople, mais elle ne rencontre pas l'adhésion des chercheurs. Belting date le ms. Iviron 5 "shortly after the middle of the 13-th century"[28] et le Garrett 2 en 1289-1293[29]; V.Lazarev place le Paris gr.54 "verso l'ultimo quarto del secolo XIII[30], tandis que Stella Papadakis-Oekland[31] situe

le Garrett 2 et le Philothéou 5 "around after 1300".

Or justement les miniatures (portraits d'Evangélistes) qui se placent sans conteste avant 1300: Iviron 5, Athènes 118, Paris B.N.gr.54 et Smyrne, ainsi que les miniatures d'un codex de la Collection Th.Tsatsou à Athènes[32], sont celles qui nous intéressent le plus à cause du traitement monumental de la figure et aussi pour le dessin des pans d'étoffe qui forment - au creux des genous des Evangélistes Marc et Jean - un enchevêtrement serpentant ou bien une sorte de circonvolutions. A Corbi, c'est surtout dans l'épisode du bain de l'Enfant qu'on peut voir ce jeu de plis(Fig.6).

Un autre manuscrit, le Leningrad Bibl.Publ.gr.101, daté par Lazarev au dernier quart du XIII$^e$ siècle[33] et par Belting[34] avant 1285, est suggestif comme analogie pour le rendu du pupitre de l'Evangéliste Marc, dont la marge arrondie assume cette forme de bourrelet rencontrée aussi à Corbi.

Enfin, au sein d'un groupe de miniatures constantinopolitaines étudiées par H.Buchthal et H.Belting[35] et datées de la fin du XIII$^e$ siècle, le manuscrit noté par les chercheurs par le sigle X est celui qui présente certaines similitudes avec notre peinture. Dans le même ordre d'idées, la figure de l'apôtre Pierre dans le ms. Leningrad gr.101[36] offre quelques ressemblances pour le traitement de la draperie: en plis profonds, formant triangle au-dessous de la taille, et le bas de l'himation terminé en large bande plié en V. A Corbi on peut suivre ces poncifs sur la figure d'Abraham et sur les silhouettes des apôtres dans la Résurrection de Lazare. En ce qui concerne le manuscrit perdu de Smyrne, exécuté en 1298 à la commande du métropolite de Philippopolis, ses miniatures ont l'avantage de présenter les subtils changements de style de la limite du XIII$^e$ siècle: le caractère monumental est évident dans les quatres images des Evangélistes, mais le rendu des draperies montre deux solutions, un tracé encore moëlleux en accord avec les modèles antérieurs (Marc), et un habit "en carapace" aux plis secs et rigides (Luc et Mathieu)[37]. La voie de transition semble appartenir à la figure de Jean. En rapportant ces miniatures, datées avec précision, à la peinture de Corbi, on a l'impression que celle-ci se place



avant ce moment de"crise" du premier style. On est encore dans une phase plus "picturale" où l'on n'a pas encore atteint l'extrême inflation des formes, la rigidité minérale des volumes et la cassure des surfaces. On se sent bien plus près de la manière d'un Iviron 5, d'un Paris B.N.gr.54 (pour les portraits des Evangélistes), et même d'un archétype comme le Sinai.gr.2123 datant de l'année 1242 - pour exprimer jusqu'au bout notre pensée[38]. Précisons donc pour le moment que la comparaison avec les miniatures byzantines nous retient à la limite du XIII$^e$ siècle, suggérant même une date antérieure à 1295.

Avant de passer aux comparaisons avec les peintures murales, nous devons nous arrêter à une catégorie à part de manuscrits enluminés. Il s'agit de manuscrits à miniatures exécutés par des artistes d'origine occidentale dans les ateliers du royaume latin de Terre Sainte, et publiés par H.Buchthal[39]. Parmi ceux appartenant au XIII$^e$ siècle, on rencontre certains traits de style qui sont bien spécifiques, non seulement pour les miniatures de ces manuscrits, mais aussi pour la peinture d'icônes provenant du même royaume latin des croisés[40]. Ainsi, les silhouettes massives, les pans et les plis ondulants - tubulaires ou en "ruban" - des draperies, les figures aux sourcils épais et tombants, les yeux ronds avec la pupille bien marquée et la paupière prolongée d'un petit trait vers la tempe, ce qui donne aux personnages - selon l'expression de Buchthal - l'air de porter des lunettes, enfin l'habitude de contourer les nimbes de perles, l'enchevêtrement de personnages et d'objets, toutes ces particularités constituent autant de caractéristiques que nous retrouvons à l'état de réminiscences, mais encore évidentes, dans les fresques de Corbi. Les analogies les plus éloquentes se trouvent dans le Psautier de la Riccardiana (Florence, Bibl.Ricc.n° 323), provenant d'un scriptorium de Jérusalem et daté par Buchthal[41] vers 1235-37, et dans le Missel de Pérouse (Pérouse, Bibl. Capitolare n°6) exécuté dans un atelier d'Acre au troisième quart du XIII$^e$ siècle[42]. Non moins suggestives sont certaines figures des miniatures de l'Histoire Universelle (Brit Mus.Add. 15.268) exécutées vers 1286, probablement à Acre[43].

Les manuscrits de haute qualité que nous venons de citer se distinguent par l'assimilation créatrice du style et de l'iconographie d'oeuvres byzantines que les artistes occidentaux ont eu le loisir de bien connaître au Proche Orient. De même, parmi les nombreuses icônes issues des ateliers de Terre Sainte, dans lesquelles l'empreinte byzantine est tout aussi forte, on pourrait citer, à titre illustratif pour nos analogies, une architrave de templon décorée des Fêtes, qui se trouve au monastère de Sainte-Catherine au Mont Sinaï. Weitzmann[44)] la situe dans le troisième quart du XIII$^{e}$ siècle. On remarque dans les scènes de cette architrave les personnages aux proportions ramassées, drapés lourdement d'étoffes pesantes, les bras grassement contourés, détails de style déjà énumérés à propos de Corbi. A première vue, les ressemblances qui se laissent établir avec la catégorie d'oeuvres issues du royaume des croisés peuvent sembler insolites. Pourtant, c'est bien au sein de ce groupe à part que les fresques de Corbi trouvent leurs affinités les plus évidentes.

Pour revenir au domaine proprement byzantin, on dispose maintenant - en ce qui concerne la décoration murale - d'un matériel comparatif plus riche pour le XIII$^{e}$ siècle et les premières années du XIV$^{e}$ siècle. C'est par une référence à Sopočani - monument-clé pour le premier style paléologue - que nous allons commencer. Evidemment, ce n'est pas la décoration du naos qui nous retient, mais celle de facture moins raffinée du narthex et, surtout, le cycle de Joseph dans lequel on peut reconnaître l'origine des particularités stylistiques de Corbi. De même, on peut rappeler la chapelle de la tour Saint-Georges au monastère de Chilandar, qui conserve des fragments de décoration illustrant le Canon des agonisants, datés par V.Djurić[45)] de la seconde moitié du XIII$^{e}$ siècle.

Quelques similitudes de style et de facture se rencontrent dans le décor d'une église de Naxos: Saint-Jean à Kerami, daté vers 1270[46)]. L'étude que M.Chatzidakis[47)] a consacré aux peintures de la Métropole de Mistra, révèle, de façon exemplaire, les tendances contradictoires qu'on peut retrouver dans un ensemble qui a dû être exécuté dans l'intervalle 1270-1285. Nénmoins, le cycle de saint Démètre, les scènes de la Vie de la Vierge et les Miracles des saints Côme et Damien nous replongent dans une ambiance proche de la peinture de Corbi. Les quelques fresques conservées dans l'église Saints-Théodores de Mistra, exécutées vers 1296, montrent déjà une tendance marquée vers un traitement "expressif" des plis.



Un autre monument qui illustre cette phase de transition aux confins du XIII$^{e}$ siècle, ainsi que l'assimilation de certains caractères occidentaux, est l'Omorphi Ecclesia à Athènes[48)]. Dans les figures d'aspect monumental, au registre inférieur du naos, on surprend les éléments qui transforment la draperie fluide, conçue selon les normes classiques, dans une enveloppe dure aux plis profonds, arbitrairement brisés ou contorsionés. Il y a ici une sorte d'hésitation entre le "heavy style", la "manière cubiste" et l'expressionisme de la draperie. Cependant, on reste encore attaché au rendu ample et coulant de la forme, preuve la figure ramassée de Marie dans la Résurrection de Lazare[49)] qu'on peut comparer au même élément de la scène correspondante de Corbi. Mais les exagérations signalées ne se retrouvent pas sur nos fresques.

Toujours dans le cadre des analogies suggérées par les peintures de modestes monuments de la province byzantine, on peut citer une église de la région d'Arta (Epire), St.-Démétrios Katsouris, fin du XIII$^{e}$ siècle[50)], l'église du Christos de Mesklon, près de la Canée (Crète), décorée en 1303[51)] et quelques peintures de l'île d'Eubée[52)] datées entre 1303 et 1311. Enfin, dans ce même contexte, rappelons les fragments appartenant à la première couche de peintures dans le "premier narthex" de l'église du monastère de St-Jean-Prodrome près de Serrès, que A.Xyngopoulos [53)] place entre les limites 1300-1333. Mais, par rapport au style de Corbi, les fragments de Serrès présentent des particularités plus évoluées.

Nous avons laissé de côté, de propos délibéré, les décorations qui constituent les points de repère les mieux connus de la fin du XIII$^{e}$ et du commencement du XIV$^{e}$ siècle.

Il s'agit d'abord des fresques et des mosaîques conservées dans la Capitale même, à l'église de Sainte-Euphémie (cca. 1290), à Féthiye-Camii (cca.1290), à Kilise-Camii (vers 1300) ensuite de celles de Théssalonique: la chapelle de St-Euthyme (1303), les Saints-Apôtres (1315), ainsi que les fresques de Saint-Clément d'Ochride (1295) et celles d'Arilje (1296). Si les fresques de Sainte-Euphémie de Constantinople[54]), datées par Belting ± 1290, n'offrent pas de similitudes stylistiques avec nos fresques de Corbi, par contre, les fragments de fresques de l'ancienne galérie extérieure sud de Féthye-Camii[55]), exécutées vers la même date de 1290, constituent un repère précieux. La figure de l'Apôtre Pierre[56] nous apparaît - en tant que conception de la silhouette et solution de la draperie - apparentée aux fragments de Corbi. Une comparaison entre cette figure et la silhouette d'Abraham à Corbi est éloquente: même conception monumentale et consistante du corps, même draperie pesante dont les plis modélés largement par des ombres profondes confèrent un remarquable relief à l'image. Les plis triangulaires au-dessous de la large ceinture de Pierre sont facilement reconnaissables sur la silhouette d'Abraham. Ainsi que l'a observé Belting[57]), l'apôtre Pierre, à Féthije-Camii, est en même temps très proche, par le style des plis, de l'apôtre Pierre de la miniature déjà invoquée du <u>Cod.gr.101</u> de Leningrad, daté par Lazarev autour de 1285, et par Belting plus tôt: 1270-1280[58]). Toujours à Constantinople, les mosaîques de la coupole sud du narthex de Kilise-Camii[59]) offrent un échantillon métropolitain de l'étape de transition entre le premier et le second style. Belting observe, à juste titre, que cette oeuvre de la Capitale évite les exagérations expressionistes, "cubistes", des oeuvres contemporaines provinciales comme Saint-Clément à Ochride[60]). Cette crise du premier style, sous son aspect provincial de Saint-Clément d'Ochride, reste étrangère aux peintres de Corbi: ils se trouvent encore "en deçà" de l'inflation extrême des formes qui caractérise certaines productions des années 1295-1300.

Un monument qui, lui aussi, se situe en dehors des exa-



gérations "cubistes", en continuant Sopočani et Gradac, est Arilje[61]) décoré en 1296. Les principales caractéristiques des fresques de Corbi trouvent une référence solide à Arilje. D'abord, les draperies de certaines figures forment ces ondulations serpentantes sur les bords et ces plis en bourrelets[62]). Ensuite, la typologie des figures aux sourcils épais et le contour des corps et des objets qui est gras et ombré. N'oublions pas l'aspect athlétique des nouveau-nés dans les épisodes du bain de l'enfant, ainsi que l'ondulation en S qui semble une solution fréquente pour l'extrémité d'un habit. Un autre détail important de similitude est le modèle décorant les phélonia des Evêques: larges croix noires inscrites dans des carrés. Le type, et surtout la grande dimension du "<u>pattern</u>" se rencontrent dès la fin du XII$^{e}$ siècle (Prilep, Kastoria[63])) et se rétrécit ou se simplifie graduellement vers la fin du XIII$^{e}$ siècle. Les phélonia des Evêques de Corbi présentent un aspect archaîsant, le modèle est remarquablement aéré et largement traité. On peut aussi observer dans les fresques d'Arilje, à côté d'une manière fluide et picturale, descendant en ligne directe de monuments comme Sopočani et Gradac, des traits de style plus avancés dans la draperie aux plis figés qui semblent sculptés dans une matière dure. Ce n'est pas cette manière qui relie notre monument à la peinture d'Arilje, mais bien l'aspect plus fluide et proche de la tradition du XIII$^{e}$ siècle.

Il faut aussi mentionner la peinture datant de 1303 du paréclession de Saint-Euthyme (Basilique de St-Démètre à Thessalonique)[64]). Mais si les figures gardent encore la corpulence du "heavy style", les draperies sont traitées d'après des principes nouveaux, les plis sont pointus, cassés dans un mouvement nerveux qui rompt l'unité de l'image. Quant aux mosaîques et peintures des Saints-Apôtres de Thessalonique (1315)[65]), elles sont déjà bien avancées sur la voie de définition du second style et n'offrent plus de repères possibles.

En ce qui concerne les monuments décorés au temps du roi serbe Milutine, en Macédoine et en Serbie après 1300[66]), qui constituent un groupe à part au sein de la peinture d'é-

poque paléologue, leur caractère particulier - variante macédonienne du second style - les exclut d'emblée des comparaisons possibles, car aucun trait spécifique de cette "école" n'apparaît dans les fresques de Corbi.

Une dernière remarque s'impose, et elle concerne cette fois un monument roumain du sud-ouest de la Transylvanie: l'église de Sânta-Mărie-Orléa, dont la peinture a pu être datée, autant par l'analyse du style que par la lecture d'une inscription, en 1311[67]. La typologie des figures, certaines solutions pour les plis des draperies rappellent les mêmes détails dans les fresques de Corbi. Pourtant, les peintures d'Orléa ne présentent ni ces silhouettes trapues, ni ces pans d'étoffe serpentante, et l'élégance des figures n'est pas exclusivement due à la plus grande habilité du peintre, mais à une étape stylistique plus avancée vers le second style. D'autre part, le dernier chercheur à avoir étudié les fresques de Sânta-Mărie-Orléa[68] observait, à juste titre, que le peintre avait dû fréquenter un milieu où l'art des Croisés était assez répandu. En effet, pour l'ambiance du monde chevaleresque du XIII$^{e}$ siècle, dans cette zone des Carpathes Méridionaux qui avait vu l'établissement des Chevaliers de l'Ordre Teutonique d'abord (1211-1224), et ensuite celui des Chevaliers de l'ordre des Hospitaliers de Jérusalem (1247-1255)[69], la présence d'artistes familiarisés avec la "maniera greca" était un phénomène très naturel.

Ainsi qu'on a pu le voir d'après les analogies invoquées plus haut, concernant les manuscrits, les icônes et la peinture murale, les plus grandes similitudes et affinités stylistiques se rencontrent dans les oeuvres exécutées entre 1260 et 1295, donc appartenant au premier style et au style de transition. Des points de repère assez frappants sont certaines oeuvres exécutées dans les ateliers du royaume latin de Terre Sainte au cours du XIII$^{e}$ siècle (1235-1291).

+

Il nous reste maintenant l'obligation de justifier un tel effort d'attention pour un monument assez obscur. Plusieurs facteurs contribuent, pourtant, à lui conférer une importance en dehors de sa valeur artistique: la forme inhabituelle de



son sanctuaire à deux absides, la date de son exécution avant 1300, et son emplacement dans une zone géographique qui est celle du <u>descensus</u> du voïvode (prince) Negru, de la Transylvanie (zone de Făgăraş) vers la Valachie. C'est ce dernier point qui retiendra notre attention. Il représente un problème épineux de l'historiographie roumaine depuis la publication, en 1892, de l'étude de D.Onciul[70] qui n'acceptait plus les informations conservées dans le préambule des deux Chroniques Valaques, concernant le <u>descensus</u>, la date de 1290 et la personne - Radu Negru voïvode - qui, à ce moment précis, en descendant de la Transylvanie, entreprit une action ayant pour résultat final une coagulation et une centralisation des petites formations politiques éparses sur le territoire situé au sud des Carpathes Méridionaux. Les vives disputes qui ont suivi ont pôlarisé les plus grands noms de l'historiographie roumaine et continuent même aujourd'hui, le point de vue actuel laissant supposer que la question est dépassée et résolue par ceux qui contestent la valeur informative du préambule des Chroniques valaques. Nous n'entrons pas dans les détails, d'autant plus qu'un état du problème, avec toute l'évolution et la bibliographie, se trouve dans une étude assez récente[71]. Parmi les savants qui ont abordé les données introductives des Chroniques sans préjugés et de façon positive, il faut citer G.I.Brătianu qui, dans son livre classique, <u>La tradition historique concernant la fondation des Etats roumains</u>[72], a rassemblé et mis en évidence les preuves documentaires qui viennent à l'appui de la possible réalité des faits relatés quant aux origines de l'Etat de Valachie.

Il nous semble indispensable de faire connaître, dans une traduction qui se veut aussi fidèle que faire se peut, les passages des deux Chroniques valaques (rédigées au XVII$^{e}$ siècle d'après des notations plus anciennes) qui se rapportent à la fondation de l'Etat valaque. La Chronique dite "<u>Letopiset_l Cantacuzinesc</u>" offre cette version: "(...) Et au cours de l'année 6798 depuis Adam /_ler sept. 1289 - 31 Août 1290_/, étant /_alors_/ dans le Pays hongrois un voïvode nommé Radul-Negru

voïvode, grand comte d'Almaş et de Făgăraş [sud-est de la Transylvanie] il partit de là avec toute sa maisonnée et avec une multitude de gens: Roumains, catholiques, Saxons et mainte catégorie de gens et, descendant le cours de la rivière de Dâmboviţa, ils commencèrent à édifier un nouveau pays. D'abord ils firent la ville nommée Câmpulung. Là, le voïvode érigea une grande, belle et haute église. Ensuite il descendit à Argeş et, de nouveau, il fit une grande ville où il établit le siège de son gouvernement en construisant une résidence fortifiée, avec des maisons princières et une église grande et belle (...). Alors, les seigneurs Basarabs et tous les boyards qui se trouvaient déjà au-delà de la rivière de l'Olt [rive droite] vinrent ensemble trouver Radu-Vodă en lui prêtant hommage et soumission et en le reconnaissant comme leur suzerain. C'est depuis lors que le pays s'appelle "Ţara Românească" [i.e. Le Pays Roumain] (...). Et il régnat jusqu'à sa mort et fut enterré dans son église d'Argeş. Les annés de son règne furent 24".[73)]

Quant à l'autre Chronique, attribuée à Radu Popescu, elle commence d'emblée ainsi: "Quand le cours des années depuis Adam fut arrivé à l'an 6798 [1289-1290], Radu-Vodă Negrul [le Noir] - qui avait sa résidence à Făgăraş et la détenait des ancêtres des Roumains venus de Rome au temps de Trajan, empereur de Rome, - décida de transférer sa résidence de ce côté-ci de la montagne. La raison de cet acte ne se trouve consignée par écrit ni par les nôtres [Roumains] ni par les étrangers (...)[74)]. Donc, Radu-Vodă s'établit pour un certain temps à Câmpulung où il fit aussi un grand et beau monastère. Ensuite il se rendit à Argeş et il y fixa sa résidence, en édifiant une cour princière et une église qui existe encore de nos jours (...). Les autres faits de ce prince, durant les 24 années de son règne, ne sont mentionnées par personne(...)"[75)]

L'économie du présent article nous interdit de reprendre et de développer tous les arguments qui constituent des preuves en faveur de l'existence réelle d'un voïvode roumain qui - à la suite d'événements se plaçant à la fin du règne du roi de Hongrie Ladislas IV le Couman - est venu s'établir au



sud des Carpathes, à l'est de la rivière Olt, accompagné de ses familiers, de ses gens d'armes et d'un groupe composé de Saxons catholiques et d'autres éléments hétérogènes, mais intéressés également à se soustraire à l'autorité de la Couronne hongroise. Rappelons seulement que la campagne punitive de Ladislas IV contre les Coumans fuyards, après leur défaite au lac Hod (1280), avança loin dans les territoires situés à l'est et au sud-est des Carpathes, qui se trouvaient alors sous domination tatare: "quos nemo praedecessorum nostrum peragraverat, ultra alpes, collecta multitudine baronum et nobilium regni nostri, accessimus"[76)]. Parmi ces barons et ces nobles il est naturel de supposer la participation de voïvodes roumains de Transylvanie qui, à cette occasion effectuèrent "une reconnaissance" du territoire au sud-est des Carpathes, lequel s'appellait encore la "Coumanie". Cette incursion de Ladislas IV entraîna une riposte tatare en 1285[77)]. Les dernières années du règne de ce roi constituent le début d'une situation d'anarchie et de crise générale du royaume hongrois qui a favorisé les rivalités seigneurales, surtout lorsqu'il s'agissait d'évincer l'un de ces voïvodes roumains de Transylvanie, de confession orthodoxe, donc schismatique et, de ce fait, vulnérable. En mars 1291 le magister Ugrinus recevait de la part du roi André III confirmation - à la suite d'une situation litigieuse - de son droit de possession sur des domaines de Făgăraş[78)], et cet événement ne saurait être une coïncidence fortuite. C'est bien là la conclusion d'un conflit antérieur entre Ugrinus et un seigneur qui revendiquait, lui aussi, ses droits de possession sur cette contrée du sud-est de la Transylvanie. Ce seigneur parti - de bon gré ou forcé par les circonstances - le roi pouvait, sans difficultés, donner gain de cause à Ugrinus demeuré sur place: les absents ont toujours tort! Le diplôme du roi André III fut rédigé à l'occasion d'une "Congregatio generalis", assemblée des représentants des nobles, des Saxons, des Sicules et des Roumains "in partibus Transilvanis", convoquée à Alba Iulia (11 mars 1291)[79)]. La présence des Roumains à cette Assemblée, à une date immédiatement postérieure au dé-

part de ce voïvode de Făgăraş, n'est pas en contradiction avec les événements: c'est en présence des Roumains de Transylvanie que le roi devait juger un litige concernant un seigneur roumain et, surtout, l'exemple d'un départ qui entraînait un nombre appréciable de ses sujets au-delà des Montagnes. Et c'est à cause du jugement rendu à cette occasion, ainsi qu'en raison des contradictions maintenant explicites entre nobles hongrois et voïvodes roumains de Transylvanie que, dorénavant et jusqu'à une date située au milieu du XIV$^{e}$ siècle (1355), les Roumains ne seront plus convoqués à de pareils Etats Généraux.

L'anarchie qui affecta le royaume hongrois à la fin du XIII$^{e}$ siècle explique aussi le manque de documents écrits relatifs à tous les événements de cette période. Les ennemis de la thèse du "descensus" de Făgăraş invoquent toujours cette absence de documents officiels relatant ce fait. Cette attitude négative vis-à-vis de la fondation par descensus aussi de l'autre Etat roumain - la Moldavie - n'est heureusement pas possible car, pour les circonstances qui, plus d'un demi siècle plus tard, ont présidé aux débuts de l'Etat moldave, les actes de chancellerie confirment l'année 1359 et le nom de Dragoş conservés par les Chroniques moldaves avec le même entêtement que l'année 1290 et le nom de Radu-Negru le sont par les Chroniques valaques. Mais le nouvel ordre de choses que Dragoş établissait en 1359 en Moldavie - cette fois en faveur de la couronne hongroise -[80], se situe à une époque où le royaume apostolique était gouverné par Louis d'Anjou, "le Grand", donc aussi loin que possible d'un état d'anarchie De plus, Louis d'Anjou était l'un des tenants les plus fervents du caractère sacré des règles qui gouvernaient le monde chevaleresque et, pour lui, la fidélité active d'un vassal devait être tout aussi promptement récompensée que punie la félonie d'un autre. Ainsi, les pièces de sa chancellerie reflètent ces rapports à un degré qui n'a pas de commune mesure avec la situation rencontrée sous les derniers rois arpadiens, à un moment de grave anarchie.

On retiendra donc le parallélisme qui existe pour les



débuts des deux Etats roumains dans leurs Chroniques respectives, c'est à dire la tenace persistance d'une date et d'un nom transmis par une tradition très ancienne par rapport au moment de la rédaction des Chroniques-"recueil", ainsi que l'ignorance ou le vague des faits immédiatement postérieurs au moment considéré comme essentiel pour la "fondation" de chaque Etat. Ces considérations sommaires nous ont semblé nécessaires pour donner un cadre général au problème qui nous intéresse ici.

Ainsi qu'on a pu s'en rendre compte à l'aide de la présentation ci-dessus du monument rupestre de Corbii de Piatră, sa morphologie particulière, la date de sa décoration et sa situation géographique trouvent une explication satisfaisante si on les examine sous l'angle de la réalité du descensus d'un voïvode roumain venu de la Trandylvanie. L'emplacement de l'église rupestre dans la vallée de Râul Doamnei, à quelque 30 km. nord-ouest de Câmpulung, ville qui fut le siège de la première résidence du voïvode Negru; sa proximité, en ligne droite, par rapport à la fortification connue depuis toujours sous le nom de "Cetatea lui Negru-Vodă" (i.e. Forteresse de Negru-Vodă), située elle aussi au nord de Câmpulung, indiquent que parmi les premiers points d'étape du descensus en Valachie, il y a eu justement ces deux localités au nord de Câmpulung. La Cité - "Cetatea lui Negru-Vodă" - à Cetăţeni-Stoieneşti, a dû être la place fortifiée, érigée et gardée par les gens d'armes du voïvode dans un endroit stratégique, tandis que le site de Corbi représentait un emplacement occupé en partie par la population civile mixte qui accompagnait le voïvode dans sa migration vers le sud, selon les données de la Chronique. En effet, l'église à deux absides et à deux autels de Corbii de Piatră a été conçue pour répondre aux nécessités religieuses immédiates d'une communauté au sein de laquelle se trouvaient des fidèles de confession orthodoxe et de cofession catholique. Aux premiers temps de son établissement, cette population n'avait ni le temps, ni les moyens d'ériger deux églises différentes: il fallait subvenir aux nécessités urgentes: baptêmes, décès, mariages et, bien entendu, la li-

turgie ou la messe dominicale. Ayant quitté ensemble le territoire sous juridiction hongroise, Roumains et Saxons devaient s'entendre bien, en tant qu'adhérents ou victimes d'une même cause, ce qui explique leur symbiose, non seulement sur le plan civil, mais aussi sur le plan confessionnel. D'ailleurs, à la Forteresse de Negru-Vodă il existe une autre église rupestre qui, selon une forte tradition locale, a simultanément servi, elle aussi, aux deux rites: l'orthodoxe et le catholique[81]. La disposition planimétrique de cette église est différente de celle de Corbi: il s'agit de deux minuscules chappelles accolées, chacune avec son propre autel[82]. La même situation a donc engendré la même solution sous deux variantes: 1) une nef à deux absides à Corbi; 2) deux nefs accolées à la Forteresse, toutes les deux variantes connues et employées au cours du XIII$^{e}$ siècle et plus tard dans le monde égéen[83], là où une population "latine" cohabitait avec une population orthodoxe.

Il faut préciser qu'à Corbi ce fut l'abside de droite (sud-est) qui fut consacrée initialement au culte orthodoxe: preuve en est le "lavabo" nécessaire au rite de la prothèse (première partie de la liturgie orientale). Normalement, le "lavabo" est placé séparément, à la gauche de l'autel; ici, la présence de l'autel catholique à gauche (nord-est), demandait une "concentration" des fonctions liturgiques dans l'espace sud-est.

La solution de cohabitation a dû être de courte durée, celle nécessaire à l'établissement organisé du voïvode et de ses gens à Câmpulung. C'est alors que les Saxons - des citadins par excellence - se groupèrent là dans une communauté placée sous l'autorité d'un chef propre, ce "comes Laurentius de Longocampo"[84], mort en 1300, et dont le gîsant se trouve actuellement dans le choeur de l'église catholique dite Bărăţia à Câmpulung (=Longocampo), construite sur les fondations d'une église catholique plus ancienne, de la fin du XIII$^{e}$ siècle[85]. Le site et le sanctuaire de Corbi furent alors abandonnés par les Saxons, tout en continuant d'être utilisés par la communauté roumaine restée sur place.



Il serait difficile de se prononcer nettement en faveur d'une décoration iconographique de l'église exécutée sans aucun "mélange" de thèmes occidentaux dans son programme, puisque la moitié nord de l'église ne conserve plus son décor. Ce qui reste est byzantin mais, ainsi que nous l'avons précisé, avec des traits archaïsants. En outre, le style renvoie vers un milieu où le peintre grec a connu aussi cette manière hybride du "byzantin interprété" par des Occidentaux. Un tel milieu n'est pas forcément celui de la Terre Sainte. Les îles grecques, la Morée ou n'importe quel territoire de symbiose orthodoxe et "latine" au cours du XIII$^{e}$ siècle, pourraient être en cause. Connaissant la facilité de déplacement des artistes, il est difficile de savoir si le peintre et son équipe se trouvaient déjà en Transylvanie d'où ils sont venus au moment de la grande "migration" de Negru-Vodă, ou s'ils sont arrivés peu après et d'une autre région. Ce qui nous semble certain c'est que la décoration a eu lieu vers 1290 ou, au plus tard, autour de 1300.

Avant de mettre un terme à nos considérations, il nous faut discuter un autre aspect du problème. Parmi les conclusions de P.Vocotopoulos[86] rappelées plus haut, concernant le type d'église à deux absides, figure aussi la situation d'une église purement orthodoxe dédiée simultanément à deux saints patrons, représentés chacun dans l'une des absides. Cette situation ne se vérifie pas à Corbii de Piatră: dans l'abside sud-est, qui a conservé intégralement son décor, on ne trouve aucun saint susceptible d'être l'un des deux patrons choisis. Le décor de l'abside sud-est (l'autel orthodoxe) représente seulement deux thèmes typiques d'abside sur un seul régistre: l'Incarnation et les Pères de l'Eglise officiant la liturgie. L'autel de cette abside n'est pas dédié à un saint particulier. En ce qui concerne l'abside de gauche, nord-est, on y trouve, de part et d'autre de la représentation centrale du Christ trônant adoré par les Archanges, les traces de deux silhouettes. Compte tenu du fait qu'au XVI$^{e}$ siècle l'église de Corbii de Piatră est attestée dans les documents[87] sous le vocable de la Dormition de la Vierge et qu'en même temps elle reçoit chaque année, à partir de 1517,

un subside annuel de la part du voïvode Néagoé Basarab à l'occasion de la fête de Saint-Pierre (le 29 juin)[88], enfin, que plus tard, au XIX[e] siècle, elle est connue sous le vocable des apôtres Pierre et Paul[89], on pourrait avancer l'hypothèse suivante. A l'origine, l'église a reçu deux vocables en raison de sa double consécration, catholique et orthodoxe. Le vocable orthodoxe répondait à la fête de la Dormition de la Vierge, tandis que celui de la consécration catholique était au nom de Saint-Pierre. Plus tard on utilisa naturellement le vocable orthodoxe, tout en gardant le souvenir de l'autre vocable. Finalement, ce fut ce dernier qui reprit le dessus en tant que fête commune des deux apôtres Pierre et Paul. Cette oscillation de vocable au cours des siècles reflète par elle-même une situation assez particulière. Ensuite, le choix du vocable des Saints Pierre et Paul est très rare pour les églises orthodoxes de Valachie. Enfin, le document sus-mentionné de Néagoé Basarab parle assez curieusement de "la fête de Saint-Pierre" comme date annuelle du subside, sans faire mention de Saint-Paul commémoré à la même date. Or, il nous semble évident que le voïvode sépara de propos délibéré les deux saints parce qu'il savait que seul Saint Pierre avait été, à un moment donné, patron et vocable à Corbii de Piatră. Et, de fait, comment trouver un vocable plus adéquat pour marquer l'appartenance d'une église à la confession catholique, dont le chef est le Pape, héritier et continuateur de Saint Pierre? Donc, aux tous débuts de l'église, quand elle appartenait dans la même mesure aux orthodoxes roumains et aux catholiques saxons, on choisit deux vocables particulièrement suggestifs et représentatifs pour chaque confession: la Dormition de la Vierge (qui est l'un des vocables les plus fréquents du monde orthodoxe) et Saint-Pierre (qui est le patron de l'Eglise de Rome).

+ + +

Au terme de ces pages, le seul fait qui nous semble digne d'être retenu est la mesure dans laquelle le préambule des Chroniques valaques, parlant d'un descensus en 1290 et l'existence d'un monument rupestre à deux absides dans la



zone au nord de Câmpulung, daté d'après sa décoration avant 1300, trouvent leur réciproque explication et leur appui complémentaire.

Une église rupestre à deux absides n'a de raison d'être au nord de la Valachie que dans les circonstances précises mentionnées par la Chronique dite "Letopisețul Cantacuzinesc" "... il [Radu-Negru voïvode] partit de là [Făgăraș](...) avec une multitude de gens: Roumains, catholiques Saxons et mainte catégorie d'hommes...". Ajoutons à cela le témoignage de l'autre église rupestre de la "Citadelle de Negru-Vodă" qui, elle, constitue une autre variante d'église bi-confessionnelle. Remarquons enfin que les faits attribués au voïvode Negru (cette fois d'après les deux Chroniques) se vérifient aussi par le témoignage d'autres monuments. Ainsi, l'église érigée à Câmpulung, connue depuis ses origines et jusqu'à présent comme "l'église de Negru-Vodă" et dont le plan des fondations montre un mélange suggestif de structures occidentales et de programme architectural orthodoxe[90]. C'est la première étape du descensus. Ensuite l'église Sân-Nicoară de Curtea-de-Argeș, à l'état de ruine aujourd'hui, qui présente le même mélange de formes, mais cette fois dans un rapport inverse: les structures byzantines ont gagné, mais le "goût" pour les formes occidentales persiste dans la haute tour-clocher sur la partie ouest du monument[91]. Elle marque la deuxième étape du descensus - à Curtea-de-Argeș - à une date comprise entre 1300 et 1315.

L'attitude hypercritique envers les "traditions" et les "légendes" appartient à un stade révolu de la discipline historique. Depuis H.Schliemann, maintes recherches archéologiques ont amplement confirmé la valeur informative de ces "contes" qui apparemment ne sont qu'une création gratuite de la fantaisie[92]. Dans notre cas il ne s'agit même pas d'un conte ou d'une légende, mais bien d'une relation insérée dans des Chroniques. Ce sont les esprits hypercritiques et iconoclastes de la fin du XIX[e] et ceux aussi du XX[e] siècle qui ont qualifié ces informations de "légende", en l'absence d'un nombre "suffisant" d'autres documents écrits qui auraient pu

les confirmer et, pis encore, ils ont refusé d'accorder une interprétation positive même à ces rares documents qui pourtant existaient.

Le modeste monument que nous avons présenté est de ceux qui méritent pleinement le qualificatif "d'historique", car il témoigne par ses particularités inhabituelles, de circonstances exceptionnelles consignées par une tenace tradition historique.

++⁺++

NOTES

1) Dernièrement dans Documenta Romaniae Historica, série D, vol.I, Bucarest, 1977, p.2021. Dorénavant, cette publication de documents sera citée: D.R.H.

2) D.R.H., D, I, p.2,5.

3) Les fresques ont été publiées pour la première fois par I.D.Ştefănescu, La peinture religieuse en Valachie et Transylvanie, Paris, 1930, p.421-424, pl.XXVIII, XXIX. Nous avons publié, en roumain, une étude sur la décoration du monument et sur son histoire en tant que monastère - à partir du XVI[e] siècle: C.L.Dumitrescu, Biserica rupestră Corbii de Piatră, "Studii şi Cercetări de Istoria Artei", 22(1975), p. 23-51. Dans cet article nous n'avons pas osé formuler les conclusions suggérées par l'ancienneté de la peinture et par la forme particulière du sanctuaire. Nous offrons donc ici - après l'étude plus poussée des analogies - une interprétation tout à fait nouvelle du monument à l'origine.

4) Informations contenues dans le dossier du monument, conservé à la Direction des Monuments Historiques de Bucarest.

5) C.D.Aricescu, Istoria Câmpulungului, prima reşedință a României, Bucarest, 1855-1856, 2-ème partie, p.107-108.

6) Ibidem, loc.cit.

7) Le narthex est contigu, du côté sud, à une sorte d'"abri sous roche" assez long, excavé dans la paroi rocheuse, et qui semble avoir servi de trapeza (réfectoire) pour les moines du temps où Corbii de Piatră était devenue l'église d'un établissement monastique (début du XVI[e] siècle).

8) Voir note 4.

9) G.de Jerphanion, Une nouvelle province de l'art byzantin: les églises rupestres de la Cappadoce, Paris, 1925-



1942; Nicole et Michel Thierry, Nouvelles églises rupestres de Cappadoce, Paris, 1963; M.Restle, Die byzantinische Wandmalerei in Kleinasien, Recklinghausen /1967/, 3 vol.; M.Restle, Kappadokien, dans "Reallexicon zur byzantinische Kunst" Stuttgart, III, col.968-1115; Alba Medea, Gli affreschi delle cripte eremitiche pugliesi, Roma 1939, 2 vol.; A.Venditti, Architettura bizantina nell'Italia meridionale, Napoli, /1967/ 2 vol.; Le chiese rupestri di Matera, /Roma, 1966/.

10) A.Medea, Op.cit., I, p.82-85; A.Venditti, Op.cit., I, p.314-318, fig. 173-175.

11) Συμβολὴ εἰς τὴν μελέτην τῶν μονοχώρων ναῶν μετὰ δύο κόγχων ἱεροῦ, Charistirion eis Anastasion K.Orlandon", tome 4, Athènes, 1967-1968, p.66-74.

12) Ibidem, p.74.

13) V.Vătăşianu, Istoria artei feudale în Ţările române Bucarest, 1959, p.98-114; Entz Geza, Le chantier cistercien de Kerc (Cîrța), "Acta Historiae Artium", IX (1963), p.3-38.

14) H.Buchthal, Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem, Oxford, 1957, pl. 3a.

15) Th.von Bogyay, Deesis und Eschatologie, "Polychordia" (Festschrift Franz Dölger zum 75.Geburstag), Amsterdam, 1967, II, p.59-72; Idem, Deisis, dans "Reallexicon zur byzantinische Kunst", I, col.1178-1186; Chr.Walter, Two Notes on the Deesis, "R.E.B." 26(1968), p.311-336; Idem, Further Notes on the Deesis, "R.E.B.", 28(1970), p.161-187; Idem, Bulletin on the Deesis and the Paraclesis, "R.E.B.", 38(1980), p.261-269.

16) A.Grabar, Martyrium, Londres, 1972 (Variorum Reprints), II, p.193-234, 306-319; O.Demus, Byzantine Mosaic Decoration, Londres, 1953, surtout p.21, 62-64; Christa Ihm, Die Programme der christlichen Apsismalerei vom vierten Jahrhundert bis zur Mitte des achten Jahrhunderts, Wiesbaden, 1960, surtout p.42-51; Kl.Wessel, Apsisbilder et Bilderprogramm, dans "Reallexicon zur byzantinische Kunst", I, col.280-282, 286-287, 290-292, 684-687; M.Restle, Kappadokien, "Reallexicon...", III, col.1074-1115; A.Xyngopoulos, Une icône byzantine à Thessalonique, "Cahiers Archéologiques", III(1948), p.114-128; Suzy Dufrenne, Les programmes iconographiques des églises byzantines de Mistra, Paris, 1970, p.24-25, 50-51 et passim.

17) Par exemple, dans la chapelle du monastère de la Vierge Pammakaristos à Constantinople où le Christ de l'abside est flanqué de la Vierge et de St-Jean Baptiste: H.Belting, C.Mango & Doula Mouriki, The Mosaics and Frescoes of St Mary Pammakaristos (Fethiye Camii) at Istambul, Dumbarton Oaks Studies, XV, Washington D.C., 1978, cité dorénavant Fethyie Camii.

18) Die Entstehung des Paläologenstils in der Malerei, "Berichte zum XI.Internationalen Byzantinisten Kongress", München, 1958, IV/2, p.1-63; Idem, Studien zur byzantinische Buchmalerei des 13.Jahrhunderts, "J.O.B.G.", IX(1960), p.77-89;

Idem, The Style of the Kariye Djami and its Place in the Development of Palaeologan Art, dans The Kariye Djami (Studies in the Art of the Kariye Djami and its Intellectual Background), IV, Londres-Princeton, 1975, p.109-160.

19) Storia della pittura bizantina, Turin, 1967, 273-442.

20) Die Entstehung der Malerei der Paläologischen Renaissance, "J.O.B.G.", VII(1958), p.105-123; Idem, Der Klassizismus und ihm entgegengesetzte Tendenzen in der Malerei des 14.Jahrhunderts bei den orthodoxen Balkanslaven und den Rumänen, "Actes du XIVe Congrès International d'Etudes Byzantines Bucarest 1971", I, Bucarest, 1974, p.189-205.

21) Aspects de la peinture murale du XIIIe siècle en Grèce, "L'Art byzantin au XIIIe siècle - Symposium de Sopoćani", Belgrade, 1967, p.59-73; Idem, Classicisme et tendances populaires au XIVe siècle, "Actes du XIVe Congrès International d'Etudes Byzantines", I, p.153-188.

22) Das illuminierte Buch in der spätbyzantinischen Gesellschaft, Heidelberg, 1970; H.Belting, C.Mango & D.Mouriki, Op.cit., p.96-1o7, 107-111; H.Buchthal & H.Belting, Patronage in Thirteenth-Century Constantinople, (An Atelier of Late Byzantine Book Illumination and Calligraphy), Dumbarton Oaks Studies, Washington D.C., 1978, surtout p.57-73, cité dorénavant: Patronage).

23) Surtout dans Patronage, p.57-73 et dans Fethiye Camii, p.96-107.

24) Fethiye Camii, p.98 et suivantes; Patronage, p.58 et suivantes.

25) W.Grape, Zum Stil der Mosaiken in der Kilise Camii in Istambul, "Pantheon", 32(1974), p.3-13.

26) Constantinopolitan Book Illumination in the Period of the Latin Conquest, "Gazette des Beaux Arts", 86(1944), p. 193-214.

27) Stella Papadakis-Oekland, The Illustrations of a Lost Palaeologan Lectionary of the Year 1298, "Deltion tes Christianikis Archaiologikis Etaireias", 1975-1976, p.29-50 (texte grec), p.51-54 (résumé anglais), pl.14-39.

28) Patronage, p.63, note 21.

29) Patronage, p.62.

30) V.Lazarev, Storia, p.280.

31) Op.cit., p.53.

32) S.Papadakis-Oekland, Op.cit., p.54, pl.38, 39.

33) V.Lazarev, Storia, p.281-282, fig.397-400.

34) Patronage, p.66; R.Nauman & H.Belting, Die Euphemia-Kirche am Hippodrom zu Istambul und ihre Fresken, Berlin, 1966, p.167-168, cité dorénavant: Die Euphemia Kirche.

35) Patronage.



36) Vera D.Likhacheva, Byzantine Miniature (Masterpieces of Byzantine Miniature of IX-XV-th Centuries in Soviet Collections), Moscou, 1977, ill. 42.

37) S.Papadakis-Oekland, Op.cit., pl.19, 23, 25, 29.

38) Ibidem, cf. pl.22, 31.

39) Miniature Painting in the Latin Kingdom of Jerusalem, Oxford, 1957.

40) K.Weitzmann, Icon Painting in the Crusader Kingdom, "D.O.P.", 20(1966), p.51-83, 68 figs.

41) Miniature Painting..., p.49-46, pl.52-54.

42) Miniature Painting..., p.48-51, pl.57a - 59a.

43) Miniature Painting..., p.79-87, pl.83, 85, 90c; voir aussi p.93-105.

44) Icon Painting..., p.62-64, figs.22-24.

45) Fresques médiévales à Chilandar, "Actes du XIIe Congrès International d'Etudes Byzantines, Ochride 1961", Belgrade, 1964, III, p.65-71, figs.6-15. Pour les fresques de Sopoćani, voir V.Djurić, Sopoćani, Belgrade, 1963; Idem, La peinture murale serbe au XIIIe siècle, "Symposium de Sopoćani", Belgrade, 1967, p.145-167. Dans le même recueil, voir l'article de D.Talbot-Rice, The Painting of Hagia Sofia at Trebizond, p.83-90.

46) Maria Sotiriou, Les débuts de la Renaissance des Paléologues en Grèce continentale et dans les Iles grecques au XIIIe siècle, "Deltion tes Christianikis Archaiologikis Etaireias", 1964-1965, p.274-276 (résumé français), pl.48-64.

47) Du nouveau sur l'histoire et sur l'art de la Métropole de Mistra, "Deltion tes Christianikis Archailogikis Etaireias", 1977-1979, p.144-175 texte grec, p.176-179 résumé français, surtout pl.40, 41, 49, 50, 52, 60.

48) Agapi Basilaki-Karakatsani, The Wallpaintings of Omorphi Ekklesia in Athenes, Athènes, 1971, (texte grec), résumé anglais p.147-148.

49) Ibidem, pl.24.

50) A.K.Orlandos, Ὁ Ἅγιος Δημήτριος Κατσούρη "Archeion ton Byzantinon Mnemeion tes Elladoš", 1936, n.1, p.57-69.

51) A.K.Orlandos, Δύο βυζαντινὰ μνημεῖα τῆς δυτικῆς Κρήτης, "Archeion ton Byzantinon Mnemeion tes Elladoš", 1955-1956, n.1, p.126-169.

52) A.S.Ioannou, Byzantine Frescoes of Euboea (Thirteenth-Fourteenth Centuries), Athènes, 1959, pl.16, 26, 27, 32, 40, 52, 53, 69, 77.

53) Les fresques du Katholikon du monastère de Saint-Jean-Prodrome près de Serrès, Thessalonique, 1973, texte grec, résumé français p.83-84, pl.3, 4. Selon nous, le fragment du Christ trônant devrait se placer autour de 1300.

54) R.Nauman & H.Belting, Die Euphemia Kirche..., p.152 et suivantes.

55) H.Belting, C.Mango & Doula Mouriki, Fethiye Camii, p.107-111.

56) Ibidem, p.106.

57) Die Euphemia Kirche..., p.168.

58) Die Euphemia Kirche..., p.167; Patronage, p.66; V.Lazarev, Storia, p.281-282, figs. 397-400.

59)W.Grape, Zum Stil..., (voir supra note 25).

60) H.Belting, Fethiye Camii, p.103. Pour les fresques de St.-Clément d'Ochride: R.Hamman-Mac-Lean, H.Hallensleben, Die Monumentalmalerei in Serbien und Makedonien, Giessen,1963, figs.161-181; P.Miliković-Pepek, Deloto na zografite Mihailo i Eutihij, Skopje,1966; G.Millet & A.Frolov, La peinture du Moyen-Age en Yougoslavie, fasc.III, Paris,1962,pl.1-19.

61) G.Millet & A.Frolov, Op.cit., fasc.II,Paris,1957, pl.68-97; R.Hamman-Mac-Lean & H.Hallensleben, Op.cit., figs. 152,158,159; Sv. Radojčić, Staro srpsko slikarstvo, Belgrade, 1966,p.72-73, fig.43; Br.Todić,O stilskim osovenostima fresaka Arilja iz 1296 godine, "Zbornik za likovne umetnosti", 13(1977), p.27-43.

62) Br.Todić, Op.cit., fig.4.

63) G.Millet & A.Frollov, Op.cit., fasc.III, pl.20/2, 4. S.Pelekanidis, Kastoria, Thessalonique,1963,pl.9.67.

64) G.A.Sotiriou & Maria Sotiriou, Ἡ βασιλική τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης , Athènes1952,p.213-220, pl.82-93; Thalia Gouma Peterson, The Frescoes of the Parecclesion of St.Euthymios in Thessalonika: an Iconographic and Stylistic Analysis, thèse de Doctorat polycopiée, Univ. of Wisconsin, 1964.

65) A.Xyngopoulos, Ἡ ψηφιδωτὴ διακόσμησις τοῦ ναοῦ τῶν Ἁγίων Ἀποστόλων Θεσσαλονίκης , Thessalonique,1953.

66) A.Xyngopoulos, Thessalonique et la peinture macédonienne, Athènes,1955; H.Hallensleben, Die Malerschule des Königs Milutin, Giessen, 1963.

67) V.Vătăşianu, Istoria artei feudale în Ţările române, p.396-402; V.Drăguţ, Picturile bisericii Sînta Mărie-Orlea, cel mai vechi ansamblu mural din ţara noastră, "Buletinul Monumentelor Istorice",XL(1971),n.3,p.61-78.

68) V.Drăguţ,Op.cit.,

69) D.R.H.,D,I, p.1-2,4-5,8-9,10-12,15-16,17-18,21-24,28.

70) Radu Negru şi originile Principatului Ţării Româneşti, "Convorbiri Literare",1891-1892; Idem, Originile Principatelor române, Bucarest,1899 (réédité par A.Sacerdoţeanu: D.Onciul, Scrieri istorice, I,Bucarest,1968,p.328-428,560-673.)

71) N.Stoicescu, "Descălecat" sau întemeiere? O veche preocupare a istoriografiei româneşti. Legendă şi adevăr istoric, dans Constituirea Statelor feudale româneşti, recueil d'études, Bucarest,1980,p.97-164.



72) G.I.Brătianu,Tradiţia istorică despre întemeierea Statelor româneşti,Bucarest,1945; Idem,In jurul întemeierii Statelor Româneşti,I etII, "Ethos"2(1975),p.8-67; 3(1982),p.37-119.

73) Cronicari Munteni, vol.I (édition M.Gregorian,avec une étude introductive de E.Stănescu),Bucarest,1961,p.83.

74) L'auteur du XVII[e] siècle, Radu Popescu, précise que ce qu'il n'a pas trouvé consigné par écrit chez les Roumains et les étrangers ce n'est pas l'événement même, mais la raison, les causes de celui-ci.

75) Cronicari Munteni, I, p.227-228.

76) Apud S.Iosipescu, Românii din Carpaţii Meridionali la Dunărea de Jos de la invazia mongolă (1241-1243) pînă la consolidarea domniei a toată Ţara Românească (...), dans Constituirea Statelor feudale româneşti, Bucarest, 1980,p.41-95; le texte cité se trouve p.56-57.

77) Ibidem, p.57-59.

78) G.I.Brătianu, Tradiţia istorică..., p.105-111.

79) E.Hurmuzaki, Documente privitoare la istoria Românilor, Bucarest,1887,vol.I/1,p.510-511; E.Lukinich, Documenta historiam Valachorum in Hungaria illustrantia usque ad annum 1400 p.Christum, Budapest,1941,n.19,p.32-34.

80) D.R.H., D, I, p.75-76.

81) C.D.Aricescu, Istoria Câmpulungului, prima reşedinţă a României, I, p.98.

82) V.Drăghiceanu, Cetatea şi schitul Negru Vodă, "Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice",V(1912)p.89-94.

83) P.Vocotopoulos, Op.cit.,(voir supra note 11); N. Moutsopoulos, Ἡ παλαιὰ χώρα τῆς Αἰγίνης , Athènes,1962,p.103-109, 128-131, figs. 36-39, 40-47; Idem, Karpathos,"Epistimonike Epeteirida tes Polytehnikes Sholes", 1975-1977,p.614, figs, 91-97, 135-138.

84) E.Lăzărescu, Despre piatra de mormînt a comitelui Laurenţiu şi cîteva date arheologice în legătură cu ea,"Studii şi Cercetări de Istoria Artei",1957,p.109-127; P.Binder, Din nou despre Comes Laurentius de Longocampo,"Studii şi Cercetări de Istoria Artei",1975,p.185-188.

85) Şt.Balş, Restaurarea Bărăţiei din Câmpulung-Muscel, "Monumente Istorice - Studii şi lucrări de restaurare",Bucarest,1969,p.7-25.

86) Op.cit., p.74.

87) D.R.H.,B,II,p.205-206,231-233,266-268,295-297.

88) D.R.H.,B,II,p.295-297.

89) C.D.Aricescu, Op.cit., II, p.108.

90) V.Vătăşianu, Op.cit., p.130-131,fig.111;Gr.Ionescu, Istoria arhitecturii în România, Bucarest,1963,volI,p.118-119, fig.64.

91) V.Vătăşianu, Op.cit., p.136-138, figs.118-119; Gr. Ionescu, Op.cit., vol.I,p.69-71, figs.29-30.

92) Sur cette question, voir W.F.Albright, De l'âge de la pierre à la chrétienté, (trad.française),Paris, Payot, 1951,p.40-49 (Transmission orale et écrite de l'histoire).

+) Nous exprimons nos vifs remerciements à Mr.Petre Ş.Năsturel qui a pris la peine de lire notre texte français, en lui apportant les corrections linguistiques nécessaires.

---

D.O.P. = Dumbarton Oak Papers.
J.O.B.G. = Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft.
R.E.B. = Revue des Etudes Byzantines.

## Légende des figures

Fig.1 : L'église de Corbii de Piatră, section est-ouest et plan du monument, dans l'état actuel, par Rada Théodoru.

Fig.2 : L'église de Corbii de Piatră, restitution du plan initial du monument par Rada Théodoru.

Fig.3 : L'église de Corbii de Piatră, schéma de la répartition iconographique des fresques (C.L.D.).

Fig.4 : L'église de Corbii de Piatră, vue extérieure d'ensemble.

Fig.5 : L'église de Corbii de Piatră, Le sacrifice d'Abraham (n.5 sur le schéma).

Fig.6 : L'église de Corbii de Piatră, La Nativité, (n.6 sur le schéma).

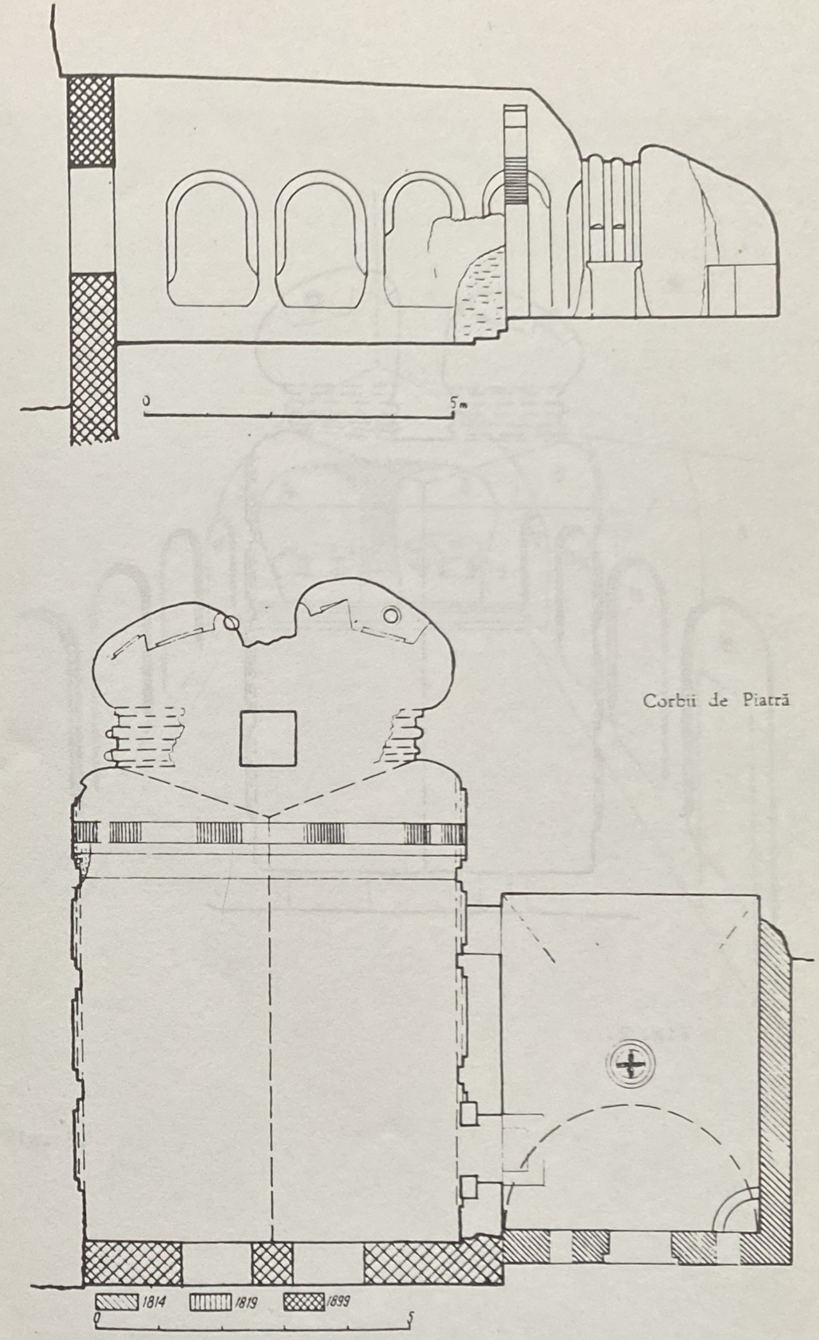



Fig.1 Corbii de piatră. Section Est-Ouest et plan du monument dans l'état actuel(section et plan:Rada Théodorou).

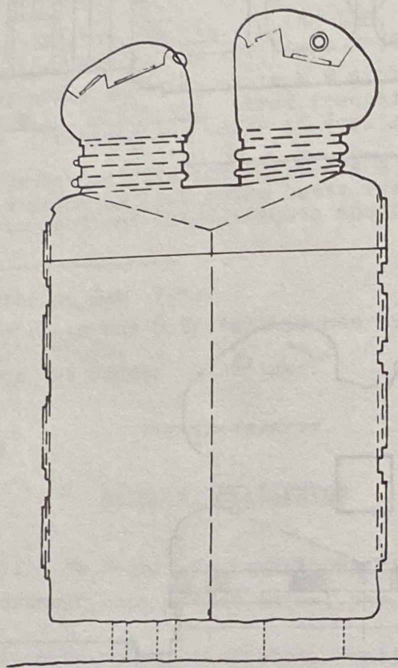


Fig. 2.

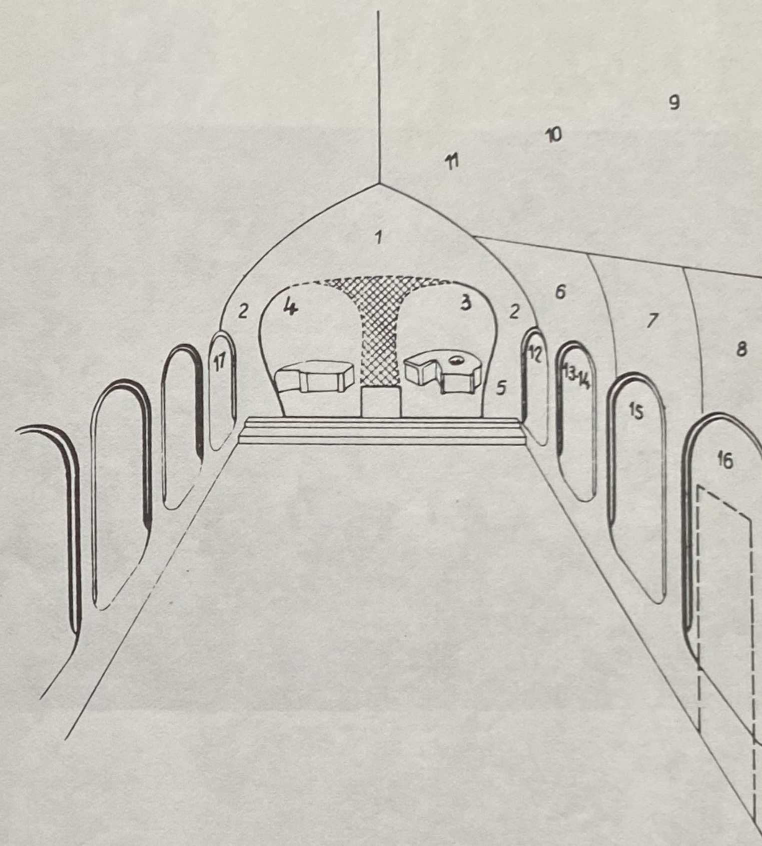



Fig. 3.

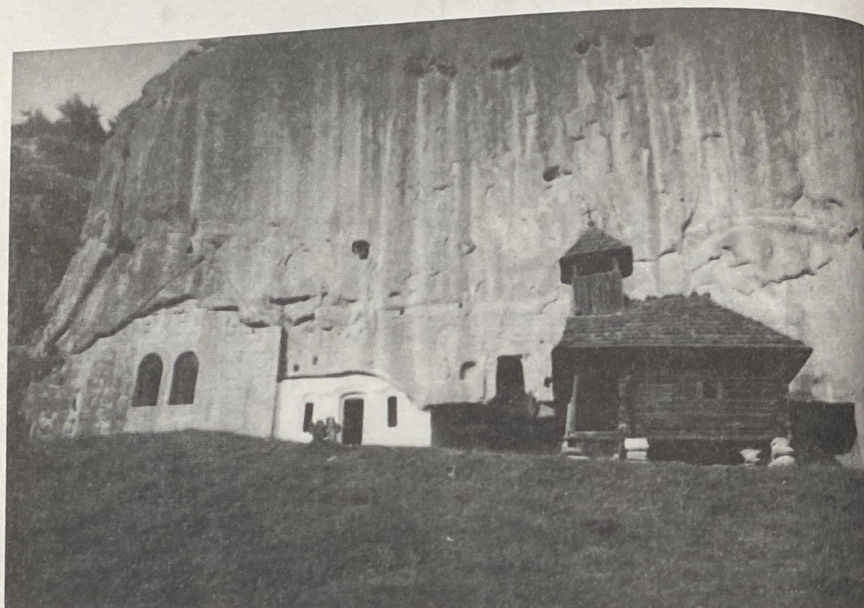


Fig.4 Corbii de Piatră



Fig.5. Corbii de Piatră. Sacrifice d'Abraham.



Fig.6 Corbii de Piatră. La Nativité.

## ORIGINEA ŞI EVOLUŢIA UNUI CÂNTEC DE STEA

- Consideraţii etnomuzicologice -

de Gottfried HABENICHT

Intr'un studiu asupra relaţiilor interetnice pe tărâmul folclorului muzical[1] am căutat să dau un răspuns la o întrebare ce se punea cu deosebită acuitate: anume, de ce - şi în pofida afirmaţiilor persistente şi de circumstanţă despre împrumuturi reciproce continue între poporul român şi celelalte grupuri etnice conviețuitoare pe teritoriul României - preluările în domeniul cântecului popular sunt atât de puţine şi mai ales atât de puţin importante[2]. Pe baza unei analize concrete a situaţiilor diferite de manifestare, cât şi a structurilor principiale distincte ale cântecului popular românesc pe de o parte şi a cântecului popular german pe de altă parte, într'o zonă geografică de contact interetnic intens,[3] resp. în Banat, am etalat factorii obiectivi ce stau în calea unor întrepătrunderi mai importante între melosurile celor două popoare.Drept element decisiv în acest sens am identificat suma planurilor structurale distincte de manifestare: antagonismul mod-tonalitate, sistemele ritmice diferite, predilecţiile şi predispoziţiile diferite de ornamentare, antagonismul dintre preferinţa de cântare individuală şi cea în grup, opoziţia dintre o cântare preponderent monodică şi alta "pe voci", neconcordanţa sistemelor de versificaţie ş.a. Problema se prezintă deci destul de complexă - şi coincidenţa întâmplătoare a tipului structural al versului într'un caz oarecare nu este singur element

decisiv în cadrul fenomenului preluării unei melodii; elementele interne muzicale sunt, după părerea mea, hotărîtoare[4]. Având de a face cu planuri structurale distincte de manifestare, se opun, la încercarea de preluare a unei melodii din sfera folclorului celuilalt popor, stavile de ordin "tehnic" muzical. Situaţia concretă a folclorului muzical românesc şi german determină totodată recunoaşterea în mediile folclorice a apartenenţei unei melodii la sfera tezaurului melodic al celuilalt popor.

Desigur că nu este locul aici de a redesfăşura întregul arsenal analitic al studiului meu din 1978. Pentru expunerea de faţă reţinem totuşi un fapt important - anume, că orientarea generală a învăţământului românesc, inclusiv a celui muzical, în direcţia asimilării cuceririlor culturii apusene[5], a dus la creşterea posibilităţilor de acceptare a cântecelor structurate după modelul cântecului german, ba, în anumite straturi sociale, a dus chiar şi la o preferinţă pentru acestea. Este evident că - datorită circumstanţelor arătate - tocmai pătura intelectualităţii româneşti a fost cea care a promovat cântecul german[6]; învăţătorii şi dascălii au fost intermediarii care au contribuit la difuzarea unor modele melodice de tip apusean în mediile folclorice româneşti.

Şi când se încearcă o evaluare a locului cântecelor de stea în cadrul bunurilor culturale tradiţionale româneşti, sunt citaţi, de regulă, învăţătorii, preoţii şi cântăreţii de biserică. "O parte din cântecele cu tematică religioasă, de origine cultă, au pătruns prin intermediul şcolii şi al bisericii în repertoriul folcloric. Deoarece în unele cazuri erau însoţite de o stea confecţionată de copii, au fost numite 'cântece de stea', chiar atunci când erau executate de maturi, alături de colinde profane, fără stea...", scrie E.Comişel în cursul ei de folclor muzical destinat studenţilor de muzică[7]. Cântecul de stea este deci sesizat drept străin şi intrus - şi una din consecinţele ce derivă din constatarea acestui adevăr a fost tratarea lui pe un plan minor şi cu oarecari nuanţe de dispreţ, în parte explicabile şi justificabile, faţă de gen[8], mergând până la eludarea completă a problematicii lui din expunerile de specialitate[9].



In raport cu caracteristicile structural-stilistice ale cântecului tradiţional românesc şi, în special, ale colindei propriu zise, cântecul de stea prezintă particularităţi distincte, atât în tematică şi realizarea textului, cât şi pe tărâm muzical. Aşa i se centrează mai întreaga tematică în jurul relatărilor asupra naşterii lui Isus şi a adorării Magilor. Nici un element nu vine în contradicţie cu textul sacru, fapt considerat de Ov.Bîrlea drept o "... dovadă că autorii erau cunoscători familiarizaţi cu textele biblice...", drept o dovadă a plăsmuirilor în mediul unor "preoţi şi călugări rămaşi necunoscuţi"[10].

In perspectivă istorică, Ov.Bîrlea este de părere că "... modelul acestor cântece de stea au fost cântecele calvine propagate printre Românii transilvăneni în secolul al XVIII-lea,pentru a-i câştiga la noua confesiune..."[11]. Memorialul, deseori citat,al pastorului Andreas Mathesius din Cergăul Mic de lângă Blaj, din 27-29 Septembrie 1647[12], confirmă existenţa unor asemenea cântări menite să substituie tradiţionalele "colinde drăceşti"[13];adnotarea lui Sabin V.Drăgoi la o variantă a cântecului de stea "O ce nebunie": "... Melodia ... are mai mult caracterul unui'Coral'..."[14], este un indiciu în aceeaşi direcţie, fireşte, un indiciu de factură mai mult intuitivă.

Nu surprinde de fel faptul că tipurile şi structurile versului popular românesc (de 8 sau de 6 silabe, eventual catalectice,cu picioare metrice binare de tipul troheului) se regăsesc şi în textele majorităţii cântecelor de stea. Folosirea unor tipare formale tradiţionale, pentru impunerea unor idei în popor, este un procedeu uzitat în mod curent, şi în toate timpurile[15], şi nu numai de biserică[16]. Cu toată coincidenţa însă, care se constată în majoritatea cazurilor, între structura versurilor cântecelor de stea şi cea a genurilor vechi tradiţionale, izbeşte coloritul stilistic deosebit al primelor numite, care-i determină pe ascultători să le intuiască factura intrusă. Cu atât mai mult uimeşte atitudinea de nediferenţiere chiar şi la unii culegători de folclor, care nu s'au sfiit - pornind de la lipsa termenului "cântec

de stea" în Ardeal şi numirea şi a acestora "colinde" - să nege practic deosebirile uneori extrem de flagrante pe planul muzical, găsind că numai cunoaşterea ambianţei funcţionale ar putea duce la identificarea a ceea ce este colindă şi ce este un cântec de stea![17]

In afara tematicii specifice abordate, baza stilului caracteristic al cântecelor de stea rezidă desigur - în privinţa poeziei - în elemente concrete ale organizării sale. Şi în acest sens trebue numită, înainte de toate, gruparea textului în strofe închegate. Gruparea în strofe este un element străin poeziei folclorice tradiţionale româneşti - şi prin existenţa acestuia în cântecul de stea, se recunoaşte deja la un prim contact superficial originea intrusă de cântec creat de un individ străin (sau înstrăinat) de mediile folclorice.

Desigur că există şi amendamente la această regulă; aşa sunt cunoscute cântece de stea cărora organizarea strofică le este străină[18] sau cântece de stea în care, de la un anumit punct încolo, structura strofică este părăsită şi textul continuă nestrofic, în şir curgător de versuri, conform procedeelor uzuale în poezia tradiţională[19]. Dar şi în aceste cazuri identificarea genului nu crează dificultăţi: poeţii ocazionali, trecuţi prin şcoală şi dispunând ca atare de un bagaj de cuvinte neuzitate în vorbirea populară, se trădează în cântecele de stea create de ei şi prin folosirea tocmai a unor asemenea expresii. O.Bîrlea, ocupându-se de acest aspect, scrie că în textele cântecelor de stea se pot întâlni "... construcţii livreşti, topica nefirească abundă, oferind mostre de poezie greoaie şi adesea confuză..."[20]. Nu insistăm asupra acestor aspecte, deoarece nu formează direct subiectul articolului şi deoarece cel interesat se poate informa direct din citata lucrare a lui O.Bîrlea[21].

Un element caracteristic cântecului de stea se consideră a fi lipsa refrenului. Refrenul este un element tipic al colindei, dar lipsa lui singură nu este încă un indiciu că o avem de a face cu un cântec de stea[22]; doar în corelare cu celelalte elemente de temă şi structură poetică, lipsa refrenului subliniază specificul genului "cântec de stea". Pe de altă parte există şi excepţia de la regula generală, adică sunt cunoscute



şi cântece de stea cu refren[23].

Provenienţa cântecelor de stea dintr'un mediu cărturăresc este trădată şi prin alegerea unor melodii din sfera bunurilor muzicale ale unor popoare occidentale, răspunzând unor caracteristici stilistice diferite de cele ale melosului românesc, dar în perfectă armonie cu gusturile "şcolite" ale creatorilor culţi ai cântecelor de stea, sau prin compunerea unor cântece în genul acestei muzici străine. "Pe cât de cunoscut pe atât e de strein de muzica noastră. Sau e o compoziţie mai nouă sau e împrumutat de la saşi", comentează S.V.Drăgoi un"cântec de stea arhicunoscut în întreaga Transilvanie" din colecţia sa[24]. Deasemeni un indiciu al provenienţei occidentale a melodiilor de cântec de stea îl oferă în mod direct T.T.Burada, atunci când redă "aria ce se cântă mai des la Stea" cu comentariul următor: "Cu părere de rău constatăm că de vreo trei ani încoace aceste cântări au început a fi înlocuite prin alte arii moderne"[25]. In mod neîndoielnic, Burada a fost aici martorul momentului de înlocuire a unor cântece din sfera stilistică a bisericii orientale sau pur şi simplu a unor cântece cu iz răsăritean, cu altele de factură occidentală. Paralele ale fenomenului se găsesc în multe domenii şi toate pot fi reduse la masiva reorientare generală a interesului cultural în Ţările Române din veacul trecut.

La fel ca în domeniul textului[26], aşa şi pe planul melodiei se pot observa schimbări în substanţa şi structura melodico-ritmică a unor cântece de stea de stil apusean, schimbări care se datoresc integrării lor în procesul de circulaţie orală în mediile folclorice româneşti. Adesea li se poate elucida originea doar pe baza unor elemente stilistice mai mult sau mai puţin pregnante, acestea depinzând, printre altele, şi de procesul de variaţie la care au fost supuse. Oricum, ele oferă minunate exemple de felul în care un element străin este adaptat dispoziţiei sufleteşti a Românului. Dacă G.Breazul nu s'ar fi oprit doar la enumerarea unor fapte de suprafaţă, alăturând câteva citate muzicale româneşti (şi acestea în parte dubioase) tabelului lui W.Danckert de 14 variante europene la

"Ich hab ein kleines Hüttchen nur"[27], ar fi putut trage fără îndoială concluzii foarte elocvente asupra specificului românesc în domeniul simţirii muzicale. Aceasta dacă ar fi evaluat, de pildă, variaţiile într'un tip melodic al unui cântec de stea, înrudit cu melodia tabelului lui Danckert, variaţii intervenite pe plan metrico-ritmic (eludarea măestrită a unei formaţii atât de străine cântecului românesc cum este anacruza)[28] sau variaţiile survenite în domeniul concepţiei mersului melodic însuşi (ocolirea procedeului secvenţării la terţa superioară a primului rând în poziţia rândului secund, procedeu de asemenea necaracteristic în melodiile româneşti)[29].

Urmărirea problemei originii cât şi a modului de adaptare al unei melodii străine la condiţiile existenţiale ale circulaţiei orale în sânul mediilor folclorice româneşti, plecând de la cazul concret al unui cântec de stea anume, va sta în continuare în atenţia expunerii.

+⁺+

Ideea lucrării de faţă s'a născut din confruntarea cu un cântec de stea publicat în cadrul unui volum asupra tradiţiilor populare ale minorităţii naţionale româneşti ce locuieşte pe teritoriul Ungariei, volum tipărit în limba română la Budapesta în 1975. In cadrul acestei publicaţii se găseşte o contribuţie asupra obiceiurilor sărbătorilor de iarnă în trei sate româneşti (Micherechi, Chitighaz şi Bătania)[30], din care citez următorul pasaj:

"Aici, la Bătania cinci copii umblau "cu steaua" care era de 50-60 cm, de culoare albastră, tot cu şase vîrfuri. 'Ingerul' care ducea steaua era o fetiţă îmbrăcată asemănător celor trei crai de la răsărit, în cămaşă albă, iar Irod în cămaşă roşie. El şi cei trei crai purtau săbii din lemn.

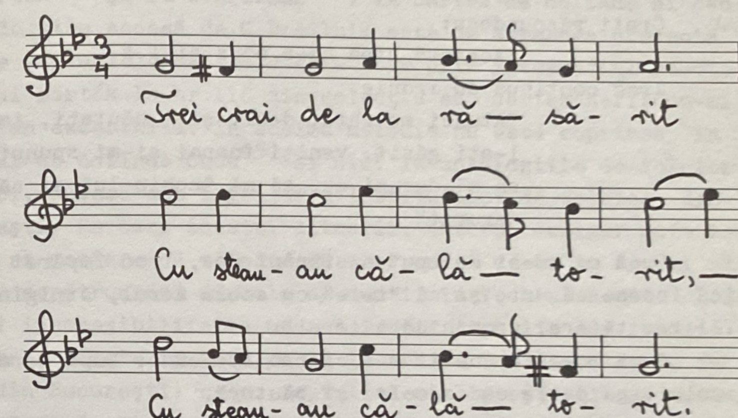
In casă intra mai întîi fetiţa cu steaua, anunţîndu-şi venirea în felul următor:

"Cinstiţi creştini preaiubiţi!
Voiţi ca să ne primiţi?
Noi pentru aceea am venit,
Şi cu magii am sosit,



Să vă facem pomenire,
Despre a lui Cristos venire.
Primiţi-ne?"

Răspunsul era: "Primim". După aceasta intrau şi ceilalţi în cameră, cîntînd următoarele:




1. Trei crai de la răsărit
/:Cu steau-au călătorit.:/

2. Au mers, după cum citim,
/:Pînă la Ierusalim.:/

3. Acolo cînd au ajuns,
/: Steaua lor li s-a ascuns.:/

4. Iară Irod împărat,
/: Auzind s-a tulburat.:/

5. Şi-n Vicleiem au intrat
/:Mulţi cuconi mici au tăiat.:/

6. Pîn-la patruspece mii,
/:Toţi prunci, mărunţei copii.:/

In continuare Irod împărat se aşeza pe un scaun, ca pe un tron, întrebînd: "Cine sînteţi, de unde aţi venit şi ce doriţi?"

La această întrebare fiecare crai, pe rînd, îşi spunea numele, adăugînd că au venit de la răsărit, pentru că au văzut o nouă stea, steaua unui împărat nou-născut, căruia i-au adus în dar aur, smirnă şi tămîie, dorind să i se închine.

Acum Irod întreba:

"Şi cum aţi găsit drumul pînă aici?"

Craii răspundeau:

"Această stea ne-a adus aici."

Irod continuă cu ironie:

"Atunci mergeţi, deci, şi-l căutaţi, iar dacă l-aţi găsit, veniţi înapoi şi-mi spuneţi, ca să mă duc şi eu, să mă închin lui şi să-i duc daruri!"

După ce nu-şi mai putea stăpâni ura, Irod împărat se ridică începe să urle şi să "taie" cu sabia aerul, strigînd: "Tăiere, tăiere, groaznică tăiere!"

După aceasta copiii mai cîntau împreună. După terminarea jocului, gazda le dădea colac şi băutură.

Mersul "cu steaua" începea în 24 decembrie, continuînd să se umble cu ea şi ziua întîi şi a doua de crăciun. În ajunul Crăciunului copiii nu umblau cu steaua decît după-masă,de la ora cinci pînă la ora nouă".[31]

Desigur că lectura acestui fragment duce la asociaţii cu teatrul popular de tipul "Irozilor" (Moldova), căruia în Muntenia i se spune "Vicleim", "Viclei"[32], "Tăierile" sau "Cei trei magi" şi care în Transilvania este cunoscut sub numele de "Viflaim"[33]. De altfel, în cadrul reprezentaţiilor teatrale populare cu caracter religios, în perioada ciclului sărbătorilor Crăciunului, cântecele de stea ocupă un loc important; în unele cazuri chiar nu se mai poate decide, dacă un cântec anume a fost integrat jocului sau dacă, dimpotrivă, s'a desprins din joc, fiind vehiculat independent de acesta,ca simplu cântec de stea[34]. Dar această problemă, cât şi altele - inclusiv cea a legăturilor interetnice pe planul jocurilor de irozi ale Germanilor ("Herodes - Spiele")[35] din Transilvania[36], Banat[37], Ungaria[38], Iugoslavia[39] şi Bucovina[40] - nu va fi dezbătută în prezenta lucrare, autorul concentrându-



se exclusiv asupra întrebărilor pe care le ridică melodia reprodusă mai sus.

Melodia pe care o redă Elisabeta Magda în descrierea ei de obiceiuri de iarnă din Bătania, o mai întâlnim în volumul de 303 colinde de Sabin V.Drăgoi[41], în colecţia de colinde a lui Bartók[42] şi la G.Breazul[43]. In cartea de colinde şi cântece de stea scoasă de C.Brăiloiu este de asemenea prezentă[44], dar de variantele de acolo ştiu doar prin intermediul adnotării lui Bartók la nr.118 din colecţia sa, cartea nefiindu-mi momentan accesibilă. In schimb melodia nu este cuprinsă în volumul de colinde Cucu[45] şi nici în antologiile de folclor mai noi, scoase sub îngrijirea Institutului de folclor din Bucureşti. Pe baza acestei situaţii, autorul desigur este ispitit să declare că melodia nu a circulat decât în Ardeal şi Banat, nepătrunzând dincolo de munţi, în Vechiul Regat. Dar tocmai inaccesibilitatea unor colecţii tipărite sau inedite (ultimele aflate în mare parte în Arhiva Institutului de folclor din Bucureşti) resp. faptul că-mi lipseşte o bază documentară fără goluri în privinţa difuzării geografice a cântecului, mă face să mă abţin de la tragerea unor asemenea concluzii[46]. In orice caz, probabilitatea circulaţiei exclusiv ciscarpatice a melodiei este foarte mare.

Analiza muzicală a cântecului de stea din Bătania arată următoarele: melodia este în sol minor, desfăşurându-se peste un ambitus de septimă micşorată între treptele VII şi 6 ($fis^1$ şi $es^2$). Cele trei rânduri melodice care-l compun cadenţează pe treptele 2, 4-(6) şi 1 resp. pe sunetele $a^1$, $c^2$($es^2$) şi $g^1$, cadenţa interioară mai importantă fiind cea de după rândul prim. Mersul melodic preponderent este cel treptat; doar de la sunetul cadenţial al primului rând la cel iniţial al celui de al doilea se constată un salt de cvartă perfectă ascendentă. In cadrul acestui al doilea rând se remarcă un interval mai mare decât secunda: saltul de terţă mică $c^2$-$es^2$, care apare aici de două ori. In rândul melodic final întâlnim cele mai multe salturi din întreaga melodie: aşa terţele descendente $d^2$-$b^1$ şi $a^1$-$fis^1$, şi saltul de cvartă perfectă ascendentă $g^1$-$c^2$ în măsura a doua, poate elementul cel mai preg-

nant al acestui rând cu funcţie concluzivă. Constatăm deci, din punctul de vedere al frecvenţei intervalelor mai mari decât secunda, o evoluţie de la un rând prim domol şi static, la unul secund cu două locuri de salt ascendent identic şi, în fine, la un rând în care mersul treptat este în continuu întrerupt de salturi fie descendente, fie ascendente.

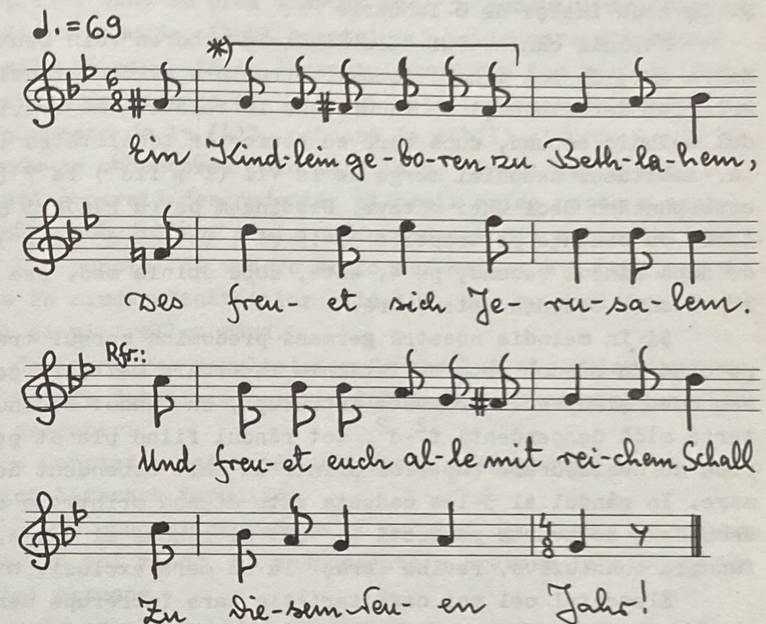
In privinţa direcţiei mersului melodiei se constată de asemenea situaţia relativ statică a primului rând, care evoluează pe planul treptei 1-a, conducând, printr'o linie lin şerpuitoare, peste VII şi 3, la cadenţa rândului pe treapta a 2-a. Spre deosebire de primul rând, caracterizat deci prin accentuarea planului sonor al treptei 1-a, $g^1$, rândul al doilea se situează pe planul cvintei superioare acesteia, pe $d^2$; notele sale cadenţiale $c^2$ resp. $es^2$ sunt în raport de secundă inferioară resp. superioară faţă de nota iniţială a rândului. Caracterul cadenţial al rândului ultim este scos în evidenţă prin direcţia generală descendentă a sa de la 5 la 1, înmănunchiind elementul iniţial al rândului secund ($d^2$), de la care porneşte, şi cadenţând final pe $g^1$, nota reprezentativă a planului de desfăşurare al primului rând. Descendenţa în cadrul cvintei $d^2$-$g^1$ fiind repede realizată, se reia mersul descendent în cuprinsul cvintei micşorate $c^2$-$fis^1$, acesteia adăugindu-i-se nota finală $g^1$.

Din punctul de vedere al substanţei melodice,cele trei rânduri nu sunt înrudite între ele şi notarea structurii formale cu abc este cea mai justă. Caracterul totuşi unitar şi oarecum monoton al cântecului îşi are parţial originea în ritmul static şi uniform: o succesiune regulată de troheuri, întreruptă doar la sfârşitul rândurilor prin câte o doime cu punct.

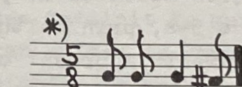
La lectura amintitului articol de E.Magda, am asociat melodia redată acolo (şi care, după cum s'a văzut, nu prezintă trăsături care s'o evidenţieze din masa cântecelor de stea existente la Români) cu un cântec de "Sternsinger" german, pe care-l transcrisesem şi-l comentasem cu puţin timp înainte în cadrul pregătirii, la "Johannes-Künzig-Institut für ostdeutsche Volkskunde" din Freiburg, a unei ediţii de folclor german din comuna Deutsch-Mokra (Německá Mokrá,Német



Mokra) din Ucraina carpatică[47]:




N.B.: In acest loc, în strofele II şi IV aşa:




Indreptată spre preamărirea aceluiaşi eveniment, înrudirea tematică cu cântecul de stea românesc este firească. Acelaşi lucru se poate afirma şi în privinţa prilejului de cântare: cântecul german a fost intonat deasemenea de cei ce umblau cu steaua din casă în casă. Este interesantă precizarea informatorului, că la Deutsch-Mokra se făcea distincţie între diferitele categorii de gospodari,fiecăreia din ele corespunzând un tip distinct de cântec; al nostru , de pildă, se adresa unor tineri căsătoriţi![48] Purtătorii obiceiului erau - altfel ca la Români, unde cu steaua umblă îndeobşte copiii- bărbaţi tineri căsătoriţi, în genere de peste 23 de ani, care mergeau

cu o stea confecţionată de ei pe la case în ajunul Bobotezii şi în ziua însăşi de 6 Ianuarie[49].

Melodia cântecului "Ein Kindlein geboren" din Deutsch-Mokra este în sol minor; totuşi, structura evident tonală a melodiei dezvăluie şi o incursiune la relativa majoră, în rândul melodic secund, după care se revine la tonalitatea iniţială. Ambitusul melodiei merge de la VII ($f^1$; $fis^1$) la 7 ($f^2$), corespunzând deci unei octave. Distingem patru rânduri melodice, cu cadenţe pe treptele 3,4,5 şi 1 ($b^1$,$c^2$,$d^2$ şi $g^1$); cea de după rândul secund, pe 4, este, după opinia mea, cea mai importantă cadenţă interioară.

Şi în melodia noastră germană predomină mersul treptat: pe când în rândul prim nu întâlnim intervale mai mari decât secunde, şirul acestora este întrerupt, în rândul secund, prin terţa mică descendentă $f^2$-$d^2$, tot rândul fiind plasat pe un plan de desfăşurare superior printr'un salt ascendent de sextă mare. In rândul al 3-lea cadenţa este atinsă printr'un salt ascendent de cvartă perfectă ($a^1$-$d^2$) şi rândul al 4-lea, cu funcţie concluzivă, revine iarăşi la un mers exclusiv treptat.

Elementul cel mai caracteristic care întrerupe mersul treptat al acestei melodii este desigur saltul de sextă mare de la începutul rândului 2, un interval expansiv şi "senin". Plasarea nemijlocită, explozivă a evoluţiei melodiei de pe planul treptei prime pe planul celei de a 5-a, prin saltul amintit de sextă mare, este desigur un element important care face ca, în ciuda mersului preponderent treptat, melodia să degaje o atmosferă de vioiciune şi optimism.

Mai important decât saltul ascendent de sextă mare, la realizarea atmosferei senine şi vioaie a cântecului, mi se pare aspectul metrico-ritmic şi anume: şirul de optimi din rândurile 1 şi 3, care află o domolire doar la cadenţe (formulă cretică); contrastul creat la acestea, prin succesiunea de troheuri în rândul secund şi, în fine, deosebit de expresivele sincope cadenţiale ale rândului final.

In privinţa direcţiei ductusului melodic se observă o evoluţie relativ plană, detaşată pe rânduri melodice: primului rând melodic îi corespunde planul treptei 1-a, pe care se



insistă şi care, practic, nu este părăsită decât în formula cadenţială, când se urcă treptat spre 3; rândului melodic secund îi corespunde planul treptei a 5-a, la care s'a ajuns prin salt şi care stă la începutul unui arc lin convex (5-7-5), urmat de cadenţa pe 4. Arcul este inversat în rândul 3, care porneşte de la (4)3, coboară la 1(VII) şi urcă la 2, adăugându-se cadenţarea prin salt la 5. Rândul patru are o tendinţă generală descendentă: el preia prima parte a arcului descris la rândul trei, conducând melodia de la (4)3 la 1.

Din punctul de vedere al formei notăm: a b / c d, şi aceasta în ciuda afinităţilor evidente, dar nu decisive, între primul şi al treilea rând.

Confruntarea rezultatelor de analiză ale celor două melodii redate dezvăluie o serie întreagă de puncte comune, dar şi de deosebiri.

- Constatăm mai întâi o aceeaşi apartenenţă de gen şi o tematică literară înrudită.

- Din punctul de vedere al modului ne aflăm, în ambele cazuri, în sol minor, cu amendamentele arătate la discutarea melodiei germane.

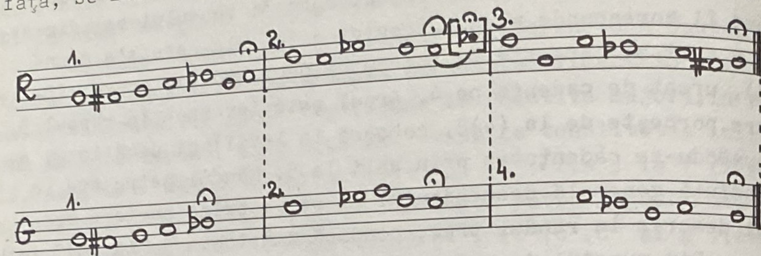
- In ambele melodii predomină mersul treptat, numai arareori intervin salturi. Merita de scos în evidenţă saltul de sextă mare ascendentă din varianta germană, un interval pe cât de des întâlnit în muzica folclorică a acestui popor, pe atât de rar uzitat la Români - şi de aceea ocolit cu dibăcie în varianta din Bătania!

- Pe când melodia germană cunoaşte patru rânduri, cea românească n'are decât trei. Identice sunt, în schimb, planurile de evoluţie ale rândurilor melodice 1 şi 2 în ambele melodii: primul rând se centrează pe treapta 1-a, al doilea pe a 5-a.

- Evoluţia rândurilor concluzive (rândul 3 în varianta românească şi 4 în cea germană), cu sensul lor descendent de la 4 la 1 (vezi partea finală a rândului 3 în varianta Bătania şi rândul final în varianta germană), coincide de asemenea.

- Substanţa melodică a celor două cântece, pusă faţă în

față, se identifică în mare măsură[50]:




- Exemplul de mai sus atestă, în privința cadențelor, nu doar o identitate parțială: în afara celei finale coincide numai cadența rândului 2 (cu amendamentul că în versiunea românească se trece cadențial de la treapta a 4-a la a 6-a), în rândul prim structura sonoră a variantei române aflând o "coardă", care conduce, de la treapta cadențială 3 a variantei germane, la 2 din varianta românească.

- In privința formei se constată, în cazul ambelor melodii, o structurare din rânduri melodice diferite.

- Deşi, la prima vedere, deosebirile din punctul de vedere al organizării metro-ritmice par mari - şi mă refer, în primul rând, la existența constantă a anacruzelor în varianta germană - se pot totuşi depista şi asemănări remarcabile. Amintesc, în această privință, formula comună trohaică, care stă la baza ambelor cântece, numai că pătrimea apare în varianta germană divizată, o consecință a silabelor "supranumerare", desigur. Căci în alte variante germane - în cele mai multe! - versul prim, de pildă, nu este de zece, ci de opt silabe ("Ein Kind geborn zu Bethlehem" în loc de "Ein Kindlein geboren zu Bethlehem"), ceeace are drept consecință suprimarea divizării pătrimii[51].

In legătură cu faptul ultim credem necesar să subliniem totuşi structurarea diferită a versurilor şi strofelor în cele două cântece. Aşa varianta românească foloseşte constant versuri de 8 silabe catalectice. Grupate câte două, versurile se organizează în strofe. Spre a pune de acord lungimea strofei de text cu cea a strofei melodice, construită, după cum s'a văzut, din trei rânduri, se repetă fiecare al doilea vers din strofele de text.



Spre deosebire de aceasta, varianta germană cuprinde patru strofe, fiecare din ele fiind constituită din patru versuri heterometrice. Schema strofei este de 2 versuri + 2 versuri de refren, numărul silabelor fiind

în strofa 1-a: 10,8 + 10,6,
în strofa a 2-a: 8,9 + 10,6,
în strofa a 3-a: 10,9 + 10,6 şi
în strofa a 4-a: 8,9 + 10,6.

De remarcat, că versurile încep aici neaccentuat, iambic[52], şi ca atare se deosebesc principial de structura trohaică a celor româneşti. Semnificativă este deosebirea calitativă dintre succesiunea de iamburi ale versului octosilabic din strofa ultimă şi accentuarea muzicală trohaică a tuturor octosilabelor (catalectice) româneşti.

In concluzie, analiza celor două melodii redate mai sus a scos la iveală o serie de puncte comune în structura lor internă, care merg dincolo de ceeace aparența primei vederi a insinuat-o deja; ca atare suntem îndreptățiți pe deplin să le considerăm variante.

+ + +

Stabilirea înrudirii dintre o melodie românească şi alta germană nu este însă punctul final al investigației noastre. O serie întreagă de întrebări se ridică - de pildă asupra direcției difuzării melodiei şi asupra rădăcinilor ei sau asupra modului de evoluție şi a ramificațiilor tipului melodic după preluare.

In genere se postulează, fiind vorba de cântece de stea, fie preluarea unor melodii germane resp. apusene, fie compunerea unor cântece în spirit german. Stilul marei majorități a cântecelor de stea româneşti merge conform cu ideea enunțată a sensului G-R în preluare. Din păcate, lucrările ştiințifice - cu puține excepții, după cum am văzut - se mărginesc îndeobşte să repete ideea, desigur logică, fără a o fundamenta concret. In cazul nostru, de pildă, ne-am putea însă imagina teoretic şi un curs în sens invers: apropierea şi legăturile fostei aşezări germane Deutsch-Mokra de Maramureş ar fi putut

facilita şi o preluare în direcţia R-G! Nu este, fireşte, aşa - şi aceasta nu numai din motivul amprentei stilistice germane a melodiei R, ci mai ales pentrucă investigaţiile pe care le-am întreprins în jurul tipului melodic ni-l arată cu profunzime istorică în tezaurul melodic german, fiind atestat într'o publicaţie germană de la finele secolului al XVI-lea!

Imnul latin, din secolul al XIV-lea, "Puer natus in Bethlehem/ Unde gaudet Jerusalem", de o extrem de largă circulaţie în apusul şi centrul Europei[53], a fost tradus de timpuriu şi în repetate rânduri în germană. Tălmăcirile germane distincte, în corelaţie cu melodii de asemenea diferite, au dus la o mare varietate de tipuri ale cântecului. Răsfoirea colecţiilor de cântece populare germane arată preluarea de către popor a multora din ele; ele s'au păstrat paralel până azi în circuitul folcloric.

In rândul multiplelor tipuri pe care le publică W.Bäumker în cuprinzătoarea sa lucrare[54], unul este pentru noi de importanţă: anume cel de la nr.59, "Ein Kindt geborn zu Bethlehem. Puer natus in Betlehem. Ein anders mit einer andern Melodey". Adnotările lui Bäumker la melodia în cauză ne-o arată atestată pentru prima oară la Colonia în 1599, apoi,cu vigoare şi pe o arie geografică întinsă, în publicaţiile din întregul secol al XVII-lea[55].

"Ein Kindt geborn" de la 1599 şi două variante ale sale din circuitul folcloric, socotite reprezentative, le-am înmănunchiat într'un tabel sinoptic. Acest "Tabel I" cuprinde,pe lângă numitele atestări germane, şi nouă variante româneşti[56].

Legăturile dintre G1 de la 1599 şi celelalte două variante germane sunt atât de evidente, încât este aproape de prisos să mai intrăm în amănunte. Ne rezumăm la următoarele:

Toate cele trei variante G au patru rânduri melodice şi se desfăşoară într'un ambitus care - cel puţin în privinţa esenţei melodice - se suprapune.

La fel ca G2 şi G3, şi G1 este în sol minor. Spre deosebire de G2 şi G3 însă, întorsătura înspre relativa majoră la începutul rândului melodic 2 apare atenuată, nefolosindu-se, în anacruză, $f^1$ ca pivot dominant înspre $b^1$ (sau terţa



acestuia, $d^2$), ci $a^1$, care poate fi conceput şi ca treapta secundă din modul minor g. In schimb, cadenţa rândului 2 pe $c^2$ - adică cvinta acordului de dominantă a relativei majore, după cum am identifica-o azi, nu lasă nici un echivoc şi denotă, poate, motivele care au dus la posibilitatea clarificării modale în acest rând în G2 şi G3.

Cadenţele celor patru rânduri melodice în G1 coincid perfect cu cele din G2 (pe treptele 3-4-4-1), iar în G3 - deci în melodia analizată mai înainte - saltul ascendent de cvartă de la 1 la 4, foarte caracteristic la finele rândului 3 în G1 şi G2, apare transpus aici, cu o secundă mare, pe treptele 2-5.

Se constată identitatea cursului melodic al celor trei variante G, care se manifestă, chiar dincolo de folosirea aceloraşi note în poziţie-cheie, şi în evidenţierea aceloraşi intervale tipice (de pildă saltul de cvartă amintit, la finele rândului 3).

Când am vorbit, în cuprinsul analizei melodiei G3, de existenţa unui plan melodic pe $g^1$ în primul rând melodic şi a altuia pe $d^2$ în cel de al doilea, am avut în vedere şi legătura care se crează în această privinţă între grupurile de variante G şi R. Precizăm aici, că într'adevăr melodii de felul G3 trebue să fi reprezentat veriga înspre grupul R. Dar privit numai pe ansamblul variantelor G acest "plan melodic $d^2$" îşi are obârşia într'un procedeu mult uzitat în cântarea pe mai multe voci în folclorul german, aşa zisul "Überschlag" (Überterzierung"). Cu timpul, în procesul circulaţiei, vocea iniţială de "acompaniament superior" (la terţa superioară) devine de sine stătătoare, preluând prerogativele celeilalte. Privind atent, observăm în G1 şi G2 în rândul melodic secund un arc ce se desfăşoară convex, plecând de la $b^1$ la $d^2$ şi se termină în cadenţa rândului pe $c^2$ - deci, în esenţă, linia fostei melodii principale, spre deosebire de arcul similar la terţă superioară, de la $d^2$ la $f^2$ şi cu revenire cadenţial variată la $c^2$, din G3!

In afara problemei originii melodiei se pune însă şi cea a adaptărilor efectuate la trecerea ei în patrimoniul

de cântece româneşti, adaptări intervenite şi stabilizate în procesul de circulaţie folclorică în noua ambianţă etnică, devenind o marcă a acesteia. Pentru a putea surprinde schimbările caracteristice în procesul de evoluţie a melodiei la Români, vom scoate în evidenţă câteva elemente revelatoare comune întregului grup R.

O simplă privire asupra tabelului prim arată la tot grupul R lipsa rândului melodic 3, existent în variantele G; variantele româneşti se limitează deci la doar trei rânduri melodice, corespunzând acestea rândurilor 1,2 şi 4 ale variantelor germane. Reducerea melodiei în felul arătat s'a efectuat, poate, în raport cu ceeace Bartók a numit "Hang zur dreizeiligen Struktur" - adică predispoziţia pentru structuri de trei rânduri[57)], şi este o caracteristică a variantelor româneşti R1-R8. O altă chestiune este persistenţa acestei structuri; căci, prin repetarea identică a primului rând melodic, se ajunge de facto la melodii de patru rânduri - evident, cu altă componenţă formală (aabc în loc de abcd, ca în variantele G). Asemenea repetări se observă relativ frecvent - în tabel reţinem, în acest sens, variantele R2, R4, R6 şi R7. Momentul de dezagregare a tipului (aceasta nicidecum în sens peiorativ, căci fenomenul poate duce la stabilizarea unui tip melodic nou!) este exemplificat prin varianta R9: ei îi lipseşte rândul 1, caracteristic tuturor celorlalte versiuni, şi începe direct cu al doilea, care nu numai că are astfel o altă funcţie psihologică, devenind "antecedent", ci prezintă şi o notă cadenţială diferită faţă de celelalte variante. Rândul îndeobşte final devine, în R9, rând secund, fiind reluat şi în poziţia de rând 4, în poziţia rândului 3 intercalându-se o linie cu totul nouă. (Schema, în raport cu variantele G: bded).

La finele primului rând melodic, variantele R prezintă o cadenţă diferită de cea a variantelor G: pe $a^1$ în loc de $b^1$! După ce sunetul de vârf $b^1$ al rândului a fost atins, se trece, printr'o scurtă şerpuire, la sunetul imediat inferior, $a^1$. Această cadenţare diferită faţă de variantele G este una din schimbările cele mai pregnante intervenite în procesul de adaptare a melodiei la condiţiile de circulaţie în cadrul



noii ambianţe etnice[58)].

O caracteristică ce se leagă indirect de ocolirea cadenţei pe $b^1$ în variantele româneşti ni se dezvăluie în rândul 2, care - în grupul G - stă puternic sub semnul relativei majore. In cântecul popular românesc este obişnuită relaţia relativă major-minoră, dar nu şi inversă; în melodia populară germană însă, o găsim pe aceasta din urmă în repetate rânduri![59)] Românii, preluând melodia germană, au înlocuit instinctiv cadenţa primului rând pe $b^1$ ($b^1$ fiind totodată treapta 1-a a relativei majore!) şi au îndulcit trecerea dintre cele două rânduri, păstrând pe mai departe modul minor enunţat în rândul prim.

Ca în variantele germane, aşa se desfăşoară şi în cele româneşti mersul melodic în primele două rânduri pe planuri diferite: mai întâi pe planul general $g^1$, apoi pe planul $d^2$. Şi cadenţa rândului pe $c^2$ resp. pe treapta a 4-a este identică; trecerile la $es^2$ resp. la $b^1$ în variantele R1 şi R2 le considerăm mai degrabă elemente de legătură la rândul următor. Sensul notei $c^2$ la cadenţa rândului 2 este însă oarecum diferit în G şi R, dat fiind că interpretarea în variantele G merge aici înspre $c^2$ ca cvintă a acordului de dominantă din si bemol major şi nu ca treaptă melodică 4 din modul relativ minor.

Apariţia, în rândul melodic secund al unor variante R a treptei a 6-a drept $e^2$, deci ca sextă dorică, oferă întregului grup o culoare modală deosebită. Fireşte, şi cântecul german a cunoscut modul doric - dar evoluţia lui a încăput de mult pe făgaşurile exclusivităţii tonale, aşa că existenţa în grupul de variante româneşti a acestei caracteristici o considerăm drept element apărut în cursul asimilării melodiei de către mediile folclorice româneşti.

Funcţia concluzivă a rândului final arată atât în variantele G şi R aceleaşi tendinţe; dacă însă privim mai atent, vom observa mai multe linii şerpuitoare în variantele R, pe când sensul exclusiv descendent al mersului melodic este bine marcat în variantele G.

Formula ritmică a troheului guvernează variantele româ-

neşti, care curg toate în mişcări uniforme şi domoale. Nu aşa în variantele germane: troheul, evident în G3, dar parţial subdivizat în optimi (tribrah) şi anihilat prin sincopare (formula ionicului minor), este inexistent în G2, care prezintă un ritm bine marcat (preponderent şir de grupuri pirice). Varianta "istorică" G1 pare să urmeze o structură ritmică similară cu G2, deşi troheul se găseşte în substrat în rândul 3. Cursul uniform şi domol, fără asperităţi ritmice, ale variantelor româneşti poate fi considerat de asemenea un element de adaptare.

Legile versificaţiei populare româneşti au dus şi la o altă caracteristică a variantelor R: nici una din ele nu are anacruză, pe când toate rândurile melodice ale celor trei variante germane încep cu auftact !

Varianta R8 are unele particularităţi care o deosebesc de celelalte din grup: materialul sonor se rezumă la cvinta de tip minor $g^1$-$d^2$, treapta a 4-a din cadrul ei apărând constant urcată; cadenţele rândurilor 1 şi 2 nu coincid cu celelalte variante. Redând melodia în volumul său de colinde, Bartók a notat-o cu menţiunea "ţigani"; poate că prin aceasta a vrut să expliciteze intuirea avută asupra unui mod diferit de exprimare muzicală? Dar nici aici nu ne putem hazarda în generalizări pripite: treapta a 4-a urcată se găseşte în multe tipare melodice româneşti (horia lungă!) şi - de altfel - Drăgoi a notat-o chiar la melodia R7 în sens de "ossia".

Am rezumat, în rândurile de mai sus, o serie de variaţii în structura melodică, ritmică şi formală, variaţii care au intervenit în decursul asimilării melodiei germane de către Români.

Dacă luăm în seamă profunzimea istorică, dovedită prin existenţa unor variante germane ce pot fi urmărite până în secolul XVI, şi dacă evaluăm laturile stilistice, evident caracteristice melosului german, originea grupului de variante româneşti pare neîndoielnică şi ca atare şi sensul G-R în care s'a operat preluarea. Trecerea melodiei de faţă din tezaurul melodic popular german în patrimoniul mediilor folclorice româneşti exemplifică, de altfel, direcţia obişnuită a



trecerilor în cadrul genului de cântece de stea, numai că, în cazul prezent am fost în situaţia de a indica procesul în mod concret, fiind scutiţi de necesitatea unor afirmaţii bazate pe simpla intuire a unui stil muzical diferit de cel cotidian în folclorul românesc tradiţional.

Evidenţierea variaţiilor intervenite la adaptarea melodiei germane în mediile folclorice româneşti contribue, credem, la perceperea spiritului românesc în muzică, care a pus o amprentă fără echivoc pe melodia odinioară străină.

Desigur că întreaga demonstraţie de mai sus a arătat limpede atât înrudirea apropiată a cântecului de stea românesc cu cântecul de Crăciun german, cât şi sensul G-R în difuzarea acestui tip melodic. Ceeace însă nu a putut fi elucidat - şi, credem, nici nu poate fi elucidat fără echivoc, chiar dacă baza documentară ar fi mai largă decât cea de care am dispus aici - este problema căilor concrete de pătrundere a melodiei germane în mediile româneşti. Căci posibilă este atât calea directă G-R, dar nici ipoteza unei preluări prin intermediul vecinilor maghiari (care de asemenea şi-au însuşit melodia germană)[60] nu rămâne exclusă.

+ + +

Intr'un al doilea tabel am înmănunchiat şapte melodii româneşti de cântec de stea, diferite de cele din tabelul prim; continuând numerotarea tabelului I, ele poartă siglele R10-15[61]. Intre acest grup de melodii şi cel de pe tabelul precedent presupunem o relaţie de înrudire; spre a uşura comparaţia, am redat din nou, în capul tabelului II, melodia R2, ca reprezentantă a grupului de variante din tabelul I.

Din capul locului precizăm, că cele două grupuri de melodii nu aparţin aceluiaşi tip melodic: în mod cert caracteristicile melodico-ritmice ale variantelor R10-R15 sunt autonome şi se găsesc într'un număr relativ mare de melodii de pe o arie geografică întinsă (Satu Mare, Bihor, Arad, Hunedoara, Turda) încât nu se poate decât afirma constituirea lor într'un tip melodic propriu. O altă întrebare este, dacă între cele două tipuri melodice există o înrudire; şi această pro-

blemă o vom scruta în cele ce urmează.

Din punctul de vedere al materialului sonor utilizat, melodiile aflate aici în discuţie se centrează asupra pentacordului minor $g^1$-$d^2$ (treptele 1-5), căruia i se adaugă, ca parte constitutivă, treptele V şi VII ($d^1$ şi $fis^1$). Excepţie face în primul rând R13, cu amprentă exclusiv majoră,şi R15, care lărgeşte sfera sunetelor utilizate, prin umplerea tetracordului $d^1$-$g^1$ (tetracord major cu treapta a 2-a coborîtă!)şi extensiunea la treapta a 6-a ($es^2$). Asemănarea cu R2 (şi cu întregul tip reprezentat de ea) este evidentă, deşi acest punct singur nu este încă edificator în privinţa înrudirii tipurilor.

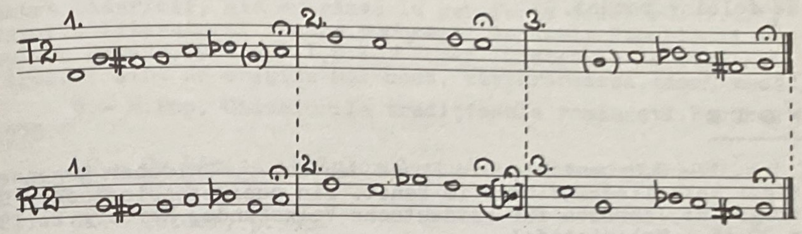
Trei rânduri melodice stau la baza melodiilor noastre din tipul secund; un rând prim ce are, ca punct de sprijin principal, nota $g^1$ a treptei întâia, atinsă însă prin saltul iniţial de cvartă perfectă $d^1$-$g^1$; linia melodică urcă până la $b^1$, pentru ca să cadenţeze mai apoi pe $a^1$. In R10-R13 rândul prim se repetă, aidoma câtorva variante din tipul melodic 1 (=T 1).

Părăsind brusc planul treptei întâia, rândul secund se plasează pe planul cvintei superioare ($d^2$), adică al treptei a 5-a. Linia melodică se rezumă aici îndeobşte la alternanţa sunetelor $d^2$-$c^2$, pe care ultim sunet se şi cadenţează; doar R13 alternează $d^2$ cu $b^1$, sfârşind pe aceasta din urmă. R15 prezintă, în poziţia rândului secund, o linie melodică complexă, care - deşi şerpuitoare şi apropiată de T1 - are o tendinţă generală coborîtoare, de la $d^2$ la nota cadenţială $a^1$.

Mai puţin unitar se dovedeşte rândul ultim, care poate pleca fie de pe treapta a 2-a, fie de pe a 3-a sau şi de la prima, tinzând la cadenţa finală pe 1 prin ocolul 2 (şi VII). Varianta R15 repetă rândul, secvenţat la terţa inferioară şi cu variaţie cadenţială, sfârşind pe treapta a V-a ($d^1$).

Schematic, mersul melodiei celor trei rânduri poate fi redat aşa:






Inrudirea dintre cele două tipuri este deci întărită prin asemănarea liniilor melodice ale celor trei rânduri melodice corelate: plasarea, în ambele cazuri, ale rândurilor 1 şi 2 pe planuri de evoluţie distincte, aflate la distanţă de cvintă (resp. treptele 1 şi 5), utilizarea aceloraşi cadenţe (cu derogările arătate) şi folosirea unor note-pilon în mare măsură identice, punctând arcuri melodice ce coincid de asemenea în linii mari.

Nu coincide structura metro-ritmică a celor două tipuri. Spre deosebire de legănarea domoală a troheurilor din T1, grupul de variante T2 cunoaşte succesiunea sacadată a unor optimi (şi pătrimi). Totuşi, în R15 - deci în varianta, a cărei profil melodic corespunde, în rândurile 1-3, poate cel mai mult cu T1, figurile trohaice pot fi identificate uşor; mai mult, ele apar chiar cu vigoare în rândul melodic secund! O trăsătură caracteristică a acestei variante este formula ritmică coriambică la cadenţele tuturor rândurilor sale.

Rezumând cele expuse cu privire la grupul de melodii R10-R15, credem că putem afirma înrudirea probabilă dintre acest grup şi cel înmănunchiat în tabelul prim. Fiind dovedită geneza tipului melodic prim dintr'o melodie de Crăciun germană, tipul secund nu poate reprezenta altceva decât un moment evolutiv ulterior, o derivaţie din grupul prim de melodii. Dacă lucrurile stau aşa - şi, după cum am văzut din demonstraţia de mai sus, toate indiciile converg în acest sens - avem în faţă un exemplu elocvent de îmbogăţire a tezaurului melodic popular prin însuşirea unei melodii străine şi

transfigurarea ei sub impulsul forţei creative a purtătorilor de folclor români.

+++

NOTE

1.- G.Habenicht, Die Frage deutsch-rumänischer gegenseitiger Volksliedeinflüsse im Banat. Ein musikethnologischer Beitrag. In: Jahrbuch für ostdeutsche Volkskunde, Marburg,21(1978), p.20-45 + Melodietafel.

2.- Adnotări repetate la problema influenţelor reciproce între folclorul muzical românesc şi cel al altor popoare vezi, printre altele, în: G.Breazul, Patrium Carmen. Contribuţii la studiul muzicii româneşti. Craiova /1941/. (Melos, Culegere de studii muzicale,1); Gh.Ciobanu, Despre factorii care înlesnesc evoluţia muzicii populare. In: Revista de folclor 1(1956),nr. 1-2, p.65-108, rez. rus şi francez.

3.- In etnologia germană contemporană, studiile de interferenţă interetnică se bucură de o atenţie deosebită; în special cercetările întreprinse de grupul de etnologi condus de dna prof.dr.I.Weber-Kellermann de la Marburg trebue relevate. Plecând de la observaţii de teren în Transilvania şi Banat, au fost publicate lucrări ca: I.Weber-Kellermann, Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger Sachsen und ihre Nachbarn. Frankfurt a.M. 1978; aceeaşi, Probleme interethnischer Forschungen in Südosteuropa. In: Handbuch des Volksliedes, Bd.II, hrsg. von R.W.Brednich, L.Röhrich, W.Suppan. München 1975.(Motive, Freiburger folkloristische Forschungen, Bd.1/II),p.185-198; A.Schenk und I.Weber-Kellermann, unter Mitarbeit von M.Motzer und W.Stolle, Interethnik und sozialer Wandel in einem mehrsprachigen Dorf des rumänischen Banats. Marburg 1973.(Marburger Studien zur vergleichenden Ethnosoziologie,Bd.3), etc.

4.- In lucrarea citată a lui Gh.Ciobanu se află un capitol întreg (p.71-76) dedicat contactului interetnic pe planul muzicii populare. Din păcate, sâmburele problemei - "caracteristicele structurale" distincte ale folclorului muzical al diferitelor popoare (p.75) - nu-şi găseşte dezvoltarea pe care cititorul şi-ar fi dorit-o ("... nu am făcut decât să schiţăm problema contactului ..."; vezi p.76). Vezi de asemenea: Gh. Ciobanu, Folclorul şi migraţia popoarelor. In: Revista de etnografie şi folclor 12(1967), nr.3,p.195-201, rez.francez.

5.- Vezi capitolul "Educaţia şi instrucţia" din G.Breazul, op.cit., în special p.590 şi următoarele.

6.- G.Breazul, op.cit.; vezi deasemenea: P.Niţulescu, Muzica românească de azi. Cartea Sindicatului artiştilor instrumentişti din România, Bucureşti 1939.

7.- E.Comişel, Folclor muzical. Bucureşti 1967,p.195.



8.- Ibidem; vezi şi: T.Alexandru, Muzica populară românească. Bucureşti 1975,p.15: "Creaţii semiculte, izvodite în umbra bisericii, ele au rămas la periferia folclorului..."; Istoria literaturii române.Bucureşti,Academia Republicii Populare Române,1964,vol.I,p.18: "Doar 'Cîntecele de stea' şi 'irozii' sînt de origine mai nouă, cărturărească, bisericească".

9.- M.Pop, Obiceiurile tradiţionale româneşti.Bucureşti 1976.

10.- Ov.Bîrlea, Folclorul românesc.Bucureşti 1981,vol.I p.390-394, aici p.390.

11.- Ibidem, p.393.

12.- I.L.Pič und A.Amlacher, Die Dacischen Slaven und Csergeder Bulgaren. In: Sitzungsberichte der königl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, Phil.-Histor.-Philolog. Classe, Jg.1888. Prag 1889,p.227-280; citat în: G.Breazul, Patrium Carmen...,p.32-34; Ov.Bîrlea, Colindatul în Transilvania. In:Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-1967. Cluj 1969,p.244-304, rez.francez, aici p.253-254; Istoria literaturii române, op.cit., vol.I,p.18; M.Brătulescu, Colinda românească. The Romanian Colinda (Winter-Solstice Songs) Bucureşti 1981,p.7, etc.

13.- "Nach die auffgelegten Christgesänger fragen sie gar nichts, denn ihr Väter habens ihnen nit geboten..."; apud: Ov.Bîrlea, Colindatul...,op.cit.,p.254.

14.- Sabin V.Drăgoi, 303 colinde cu text şi melodie. Craiova /1930/.(Comisiunea pentru Arhiva Fonogremică),nr.199.

15.- Gh.Ciobanu, Colindele şi muzica religioasă. In: Biserica Ortodoxă Română.Bucureşti 65(1947),nr.1-3; republicat în:Gh.Ciobanu, Studii de etnomuzicologie şi bizantinologie. Bucureşti 1979,vol.II,p.95-111; în problema amintită, vezi relatările de la p.108-110.

16.- Nu ştiu să se fi arhivat lozincile vehiculate la demonstraţiile politice din ultimele decenii din România, dar, după părerea mea, ele reprezintă un element fenomenologic ce merită o investigaţie. Analiza tiparelor lor formale de pildă dezvăluie, în majoritatea cazurilor, construcţii identice cu versul popular de 8 silabe sau de 8 silabe catalectic; de asemenea li s'au pus la bază - desigur intuitiv - şi structuri descrise de C.Brăiloiu sub denumirea de "ritmul copiilor". Vezi: C.Brăiloiu, Le vers populaire roumain chanté. Paris 1956; acelaşi, La rythmique enfantine,Paris-Bruxelles 1956, ambele studii cuprinse în: C.Brăiloiu, Problèmes d'Ethnomusicologie. Textes réunis et préfacés par Gilbert Rouget.Genève 1973.

17.- "...Deosebirea ar fi putut fi făcută, numai dacă am fi avut posibilitatea cunoaşterii timpului precis şi cadrului în care se cîntă melodia..." Vezi; Const.I.Ionescu, Colinde cu text şi melodie, culese şi notate de...,Sibiu 1944. (Astra,colecţia "Satul românesc",1),p.8.

18.- Vezi: S.V.Drăgoi, op.cit., nr.292.

19.- Idem, nr.96.

20.- Ov.Bîrlea, Folclorul românesc, op.cit.,vol.I, p.391.

21.- Ibidem, p.391-393. Autorul adaugă la această constatare: "retorisme cu totul străine de creaţia folclorică"; "enumerări livreşti tipice"; "epitete nefireşti, forţate în contextul respectiv, cum nu întrebuinţează niciodată poporul" şi "înşiruirea abuzivă" a acestora; fragmentarea versului prin "propoziţii incidente, după modelul versificaţiei culte; întreruperea versului prin inserarea, sub constrîngerea rimei, a unor verba dicendi; abundenţă de construcţii forţate şi formulări străine graiului popular; existenţa enjambementului între versuri şi licenţe poetice ce duc la "orori poetice"etc.

22.- Existenţa unor colinde fără refren este cunoscută. Vezi, spre pildă: S.V.Drăgoi, op.cit., nr.281.

23.- Ibidem, nr.290.

24.- Vezi nr.241 ("Ce vedere minunată").

25.- T.T.Burada, Despre întrebuinţarea musicei în unele obiceiuri vechi ale poporului românesc. In: Almanah musical. Iaşi,nr.2/1876,p.51-79; reprodus în: T.T.Burada, Opere,Bucureşti 1974,vol.I,partea 1-a,p.35-60; pasajele citate:vezi p.40.

26.- Vezi: Ov.Bîrlea, Folclorul românesc, op.cit.,vol.I, p.391: "Doar cîteva cîntece de stea..., prin circulaţie orală îndelungată, au fost adânc şlefuite şi turnate în albia stilistică populară, cu versuri curgătoare şi imagini mai apropiate de categoria reprezentărilor populare...".

27.- Vezi: G.Breazul, Patrium Carmen,op.cit.,p.318-329.

28.- Ca în varianta - nespecificată, din păcate, ca atare la G.Breazul,Patrium Carmen, op.cit.,- din S.V.Drăgoi, op.cit.,nr.240.

29.- Ca în varianta aceluiaşi tip melodic de cântec de stea, de asemeni nespecificat ca atare în "Patrium Carmen" - din S.V.Drăgoi, op.cit.,nr.290.

30.- E.Magda, Sfera credinţelor şi obiceiurilor de iarnă la românii din Micherechi, Chitighaz şi Bătania. In: Din tradiţiile populare ale românilor din Ungaria,I.Budapesta 1975,p.101-119, rez.maghiar şi francez.

31.- Ibidem, p.107-108. La redarea melodiei am procedat la o transpoziţie a ei la terţă mică superioară, resp.cu finala sol şi am rectificat omisiuni evidente de copiere (lipsa accidentului la cheie în primul portativ; grafierea greşită a lui în portativele următoare; valoarea notelor 2-3 din măsura a 9-a).

32.- Vezi: Const.Brăiloiu şi H.H.Stahl, Vicleiul din Târgu Jiu. In:Sociologie Românească 1(1936),nr.12,p.3-36.

33.- Vezi: G.Oprescu (red.),Istoria teatrului în România. Vol.I:De la începuturi pînă la 1848.Bucureşti,Academia Republicii Socialiste România,1965,p.108-115.

34.- Vezi în acest sens exemplele din Ov.Bîrlea, Folclorul românesc, op.cit.,vol.I,p.393.



35.- L.Schmidt, Das deutsche Volksschauspiel. Ein Handbuch.Berlin 1962.

36.- J.C.Schuller, Herodes. Ein deutsches Weihnachtsspiel aus Siebenbürgen. Hermannstadt,1859.

37.- K.Horak, Das deutsche Volksschauspiel im Banat. Marburg 1975.(Schriftenreihe der Kommission für Ostdeutsche Volkskunde,14).

38.- R.Hartmann,Das deutsche Volksschauspiel in der Schwäbischen Türkei (Ungarn). Marburg 1974.(Schriftenreihe der Kommission für Ostdeutsche Volkskunde,12).

39.- A.Karasek und K.Horak, Das deutsche Volksschauspiel in der Batschka,in Syrmien und Slawonien. Marburg 1972. (Schriftenreihe der Kommission für Ostdeutsche Volkskunde,11).

40.- A.Karasek - J.Lanz, Das deutsche Volksschauspiel in der Bukowina. Marburg 1971. (Schriftenreihe der Kommission für Ostdeutsche Volkskunde,9).

41.- Sabin V.Drăgoi,op.cit.,numerele:119;166;207;239; 286, din judeţele: Hunedoara,Alba de Jos şi Treiscaune.

42.- B.Bartók, Melodien der rumänischen Colinde (Weihnachtslieder). Wien 1935./=fără partea de texte!/. Ediţia completă, cu melodii şi texte, a apărut în seria :B.Bartók, Ethnomusikologische Schriften. Faksimile - Nachdrucke IV, hrsg. von D.Dille.(Übersetzung der Liedtexte von G.Habenicht). Budapest 1968; vezi nr.118, din jud.Alba de Jos şi Torontal.

43.- G.Breazul, Colinde. Culegere întocmită de ... Bucureşti,Fundaţia Culturală Regală "Principele Carol",/1938/. (Cartea Satului); vezi nr.183, din Ardeal.

44.- Const.Brăiloiu, Colinde şi cântece de stea. Culegere îngrijită de ... Bucureşti 1931.(Publicaţiile Academiei de Muzică Religioasă a Sfintei Patriarhii Ortodoxe Române), numerele: 33,38 şi 52.

45.- Gh.Cucu, 200 colinde populare. Culese de la elevii Seminarului Nifon în anii 1924-1927. Ediţie postumă îngrijită de Const.Brăiloiu.Bucureşti 1936.(Publicaţiile Arhivei de Folklor,VI).
Rezultate negative a dat şi consultarea colecţiilor:Const.I. Ionescu, Colinde, op.cit.; M.Vulpescu, Cântecul popular românesc... Bucureşti 1930, cap. "Steaua", p.179-187; A.Pann, Cântece de lume. Transcriere din psaltică în notaţia modernă, cu un studiu introductiv de Gh.Ciobanu.Bucureşti 1955, vezi "Cântece de Stea şi Cânturi morale",p.49-51 şi numerele 189-217.

46.- Vezi: Il.Cocişiu, Despre răspândirea geografică a unui cântec de stea. In:Sociologie Românească,3(1938),nr.10-12.

47.- Volkslieder aus Deutsch-Mokra, einer Waldarbeitersiedlung in der Karpaten-Ukraine. Authentische Tonaufnahmen 1956-1976 von Johannes Künzig und Waltraut Werner-Künzig,hrsg. in Zusammenarbeit mit Gottfried Habenicht. 4 Schallplatten

und Textbuch, Freiburg i.Br. 1978.(Quellen deutscher Volkskunde,9). Cântecul în cauză vezi la p.96-97 (mg.268/I-410; 4 strofe; inf: Rudi Zauner şi membri ai familiei sale şi a familiei Preinesberger; culeg.:Künzig şi Werner,1957; transcr.: G.Habenicht; comentariu ştiinţific la p.146-147 de G.Habenicht).

48.- Ibidem, p.96.

49.- Ibidem, p.90.

50.- Am notat cu R melodia românească şi cu G pe cea germană; vom utiliza siglele în continuare cu aceeaşi accepţiune. Din varianta germană am omis aici - nefiind concludent pentru comparare - rândul melodic 3.

51.- Vezi de pildă: G.Brandsch, Deutsche Volkslieder aus Siebenbürgen.Neue Reihe,I,aus dem Nachlass von... hrsg. von W. Brandsch,Regensburg 1974; vezi Nr.11B,C,D,E,H2,I2.

52.- Excepţie face doar versul secund al celei de a doua strofe. In cântare informatorii rezolvă problema, divizând optimea anacruzei în două şaisprezecimi - o posibilitate a sistemului ritmic divizionar, caracteristic cântecului popular german.

53.- Printre altele vezi: Z.Kumer, Slovenske prireditve srednjeveške božične pesmi Puer natus in Bethlehem.Ljubljana 1958, rez.german. Notăm aici de asemenea: G.Brandsch, Ein Kind gebor'n zu Bethlehem.In:Neuer Volkskalender 24(1913),p.114-117 (nu a fost văzut!).

54.- W.Bäumker, Das katholosche deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen. 4 Bde. ,Freiburg i.Br.1883-1911. "Ein Kind geborn" se găseşte în vol.I,numerele 51-60.

55.- Vezi: W.Bäumker, op.cit., vol.I,p.319.

56.- Indicaţii bibliografice sumare referitoare la colecţiile din care provin melodiile se află în josul fiecărei melodii. Mai rămâne de precizat, că în cazul G2,"Liedgut Köppl Nr. 130 (Hauerland)", este vorba de o ediţie de cântece la care tocmai lucrez, cântece ce provin dintr'o zonă a Slovaciei,locuită, până în 1946, de Germani. Documentul sonor se află arhivat la "Johannes-Künzig-Institut für Ostdeutsche Volkskunde", mg.1180-370; Honneshau, Hauerland/Slovacia;inf.Anton Köppl, †1901;culegere (1981) şi transcriere: G.Habenicht. Variante apropiate la melodia acestui cântec, vezi: Das deutsche Volkslied.Wien,32 (1930),p.130; J.Ernyey - G.Karsay (Kurzweil), Deutsche Volksschauspiele aus den Oberungarischen Bergstädten.Budapest 1938, vol.II,2,p.XXIV,nr.39(text:"Das alte Jahr vergangen ist"); K. Scheierling, Erfreue dich, Himmel. Wolfenbüttel - Zürich /1972/,p.70-71.

57.- B.Bartók, Colinde,op.cit.,p.XXIV.

58.-Varianta R8, care cadenţează după primul rând pe $b^1$, va fi discutată mai la urmă.

59.- Archicunoscutul "Christ ist erstanden" din secolul XII prezintă deja această caracteristică! Vezi melodiile din Bäumker, op.cit.,vol.I,nr.242.



60.- După predarea prezentului manuscris mi-a parvenit studiul tocmai apărut: B.Rajeczky, Eine mittelalterliche Melodie in ungarndeutscher und ungarischer Fassung. In: Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes/Walter Deutsch zum 60.Geburstag/,32/33 (1984),p.34-36. Plecând de la acelaşi cântec din Deutsch-Mokra, autorul dezvăluie schimbările intervenite în structura ritmico-melodică la preluarea tipului de către Unguri. Din motive tehnice nu putem decât semnala aici acest studiu; utilizarea mai largă a rezultatelor sale ar fi dus la intervenţii întinse în manuscrisul de faţă, fără ca sensul demonstraţiei să se modifice.

61.- Tabelul II cuprinde, sub R11, o melodie dintr'o colecţie care n'a fost încă citată, anume: N.Ursu, Folclor muzical din Banat şi Transilvania.(300 de colinde, cântece şi jocuri). Ediţie îngrijită, cu prefaţă şi studiu introductiv de R.Giurgiu.Bucureşti 1983.

+++

## Ursprung und Entwicklung eines rumänischen Sternsingerliedes

### - Musikethnologische Anmerkungen -

### (Resümee)

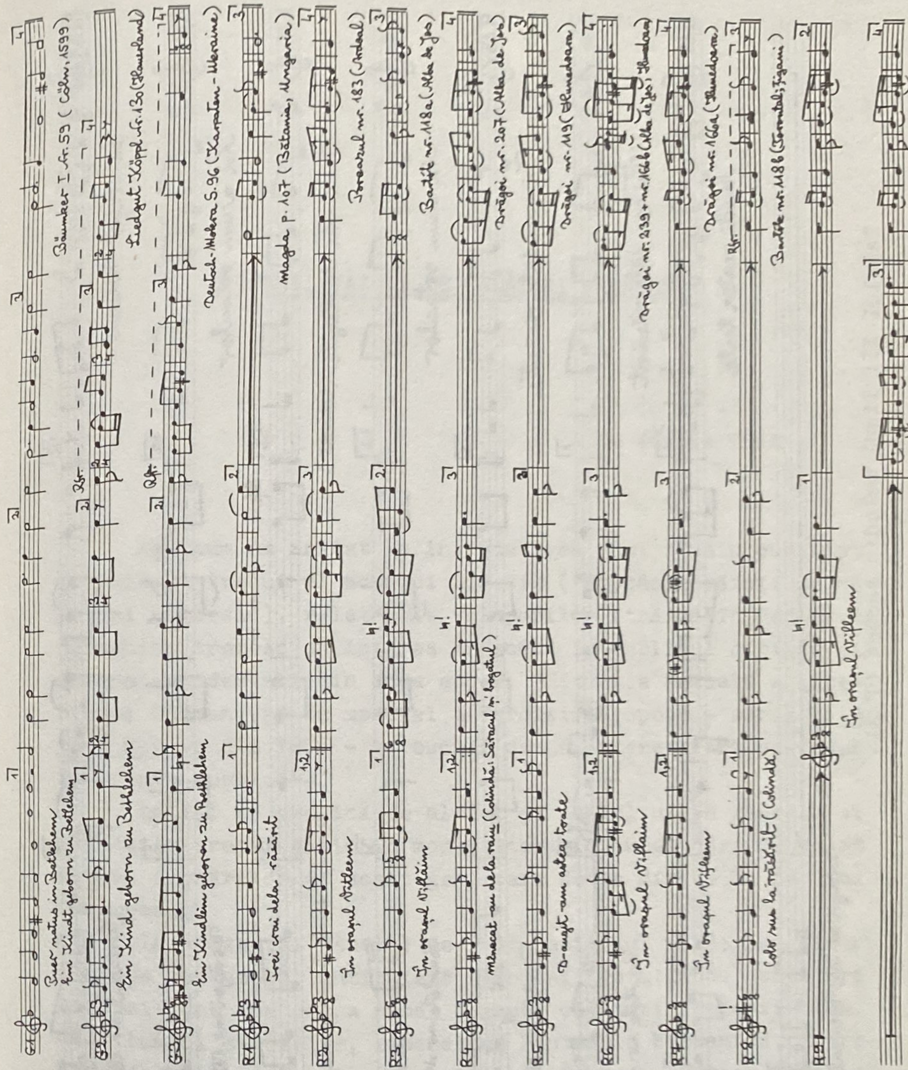
Die Melodie eines rumänischen Sternsingerliedes (cântec de stea) wird bis auf eine schon 1599 belegte Weise des deutschen Weihnachtsliedes "Ein Kind geborn zu Bethlehem" ( Puer natus in Bethlehem) zurückverfolgt. Dabei wird die Zusammengehörigkeit der deutschen (G) mit den rumänischen (R) Varianten schlüssig bewiesen u.zw. anhand eingehender Musikanalysen (hervorgehoben werden: die Übereinstimmungen in der Melodielinie in den jeweilig entsprechenden drei Melodiezeilen, die der Kadenztöne und der Melodiepfeiler-Töne und der trochaische Verlauf im rhythmisch-metrischen Bereich). Ausser der "historischen Tiefe", die durch den deutschen Erstbeleg verliehen wird, sind es demnach musikstrukturelle und stilistische Merkmale, die in diesem konkreten Fall die Entlehnung eines deutschen Liedes durch die rumänischen Volksliedmedien vor Augen führen. Darin liegt auch das Besondere des dargestellten Falles; denn ansonsten wird meistens die alleinige Richtung G-R bei Übernahmen im Bereiche der Gattung "cântec

de stea" eher aufgrund stilistischer Intuition denn konkreten Wissens um Melodiekorrespondenzen ausgesprochen und somit unbewiesen akzeptiert.

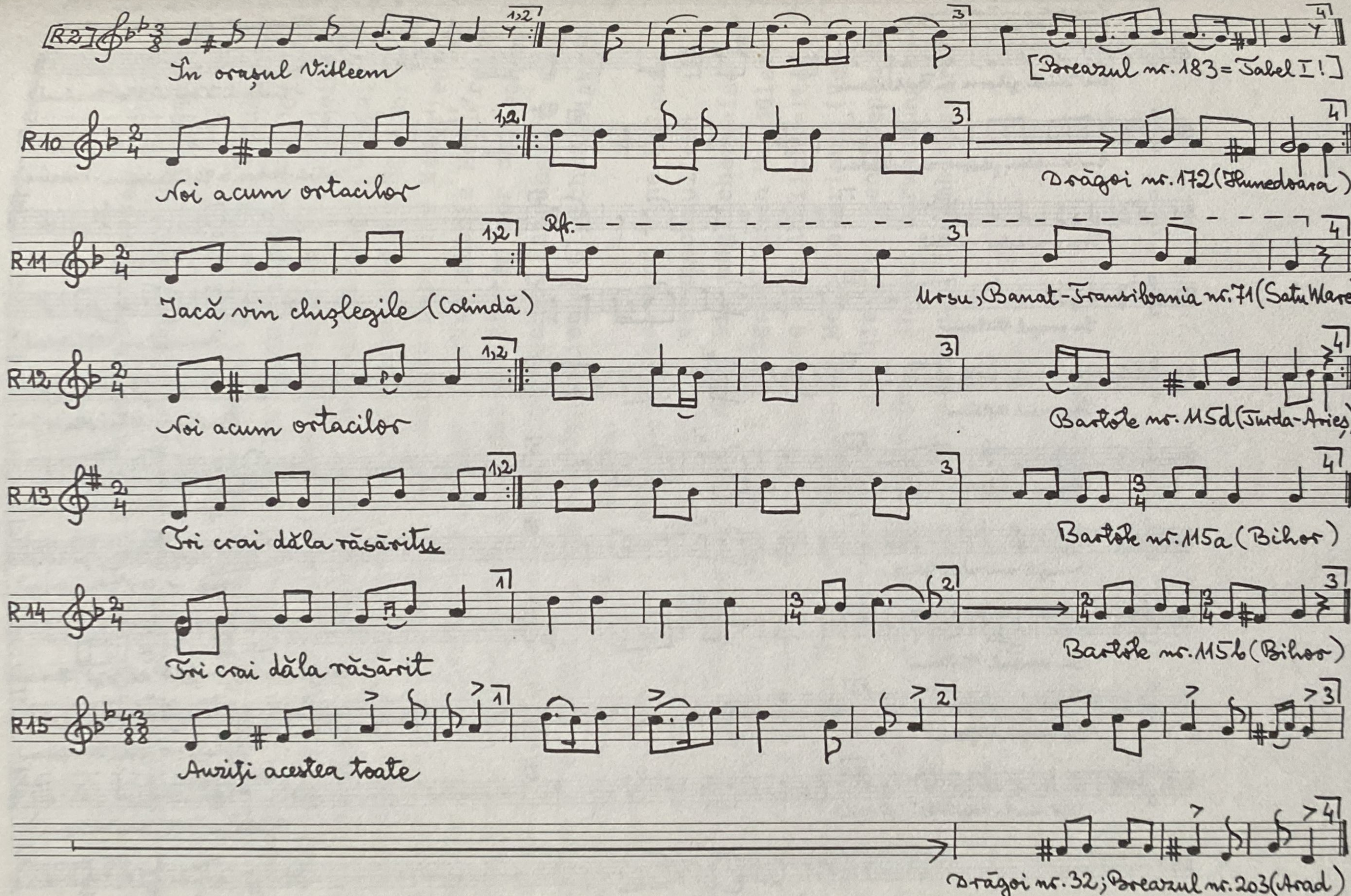
Im Rahmen der Musikanalyse der in der Tafel I zusammengefassten Weisen wird auf die Änderungen eingegangen, die die Melodie erfahren hat, als sie dem rumänischen Liedgut einverleibt und daselbst, entsprechend dem rumänischen Fühlen,"zurechtgesungen" worden ist. Genannt werden diesbezüglich: Die Uminterpretation des ersten Zeilenschlusses; die Neuorientierung der in den deutschen Fassungen im Verhältnis Moll/relatives Dur stehenden Zeilen 1-2; das Auftreten der dorischen Sext in einigen repräsentativen rumänischen Fassungen; das Weglassen von Auftakten und die trochaische Gleichmässigkeit des metrisch-rhythmischen Flusses.

Im letzten Abschnitt des Aufsatzes wird eine Melodiengruppe besprochen, die in der Tafel II veranschaulicht ist und von der der Verfasser annimt, dass sie möglicherweise eine Fortentwicklung des in der Tafel I festgehaltenen Melodietypus darstellt. Gestützt wird die Annahme auf Ähnlichkeiten oder gar völligen Übereinstimmungen im Melodieverlauf (Verlagerung der beiden ersten Zeilen auf die gleichen Ebenen der Stufen 1 bzw. 5), in der Kadenzierung, in der Verwendung bestimmter Melodiepfeiler und im modalen- und im Ambitusbereich.

* * * * * * * * * * * *



Tabelul I: Primul tip melodic (T 1)




Tabelul II: Tipul melodic secund (T 2)

# AROMANII VĂZUŢI DE CĂLĂTORI FRANCEZI

de Vasile TEGA

Aşa cum am arătat în introducerea unui studiu publicat în volumul trecut al acestui Buletin ("Aromânii văzuţi de călatori englezi"), relatările voiajorilor străini în Peninsula Balcanică trezesc un interes crescând în publicul cititor din Europa occidentală din acea epocă. "Situaţia actuală a Imperiului Otoman, şi în special a Turciei europene - scrie Eclective Review din 1806 - se bucură de un interes fără precedent în opinia publică".

Astfel se explică de altfel şi faptul că în ziarele şi revistele vremii găsim în mod sistematic lungi dări de seamă asupra lucrărilor de acest gen, care devin din ce în ce mai numeroase.

In prezentul studiu, de fapt capitolul al doilea dintr'o lucrare mai amplă, intitulată "Aromânii văzuţi de călători străini", ne vom ocupa numai de acei călători francezi care, de-a lungul secolelor, străbătând Peninsula Balcanică, în relatarea impresiilor lor de călătorie, vorbesc şi despre Aromâni.

Intâmplarea face ca primul dintre aceştia să fie în acelaşi timp şi cel mai remarcabil în domeniul care ne interesează: este vorba de celebrul consul François-Charles-Hugues-Laurent POUQUEVILLE (1770-1838).

Vorbind despre acest vestit călător şi mai ales despre importanţa scrierilor sale asupra Aromânilor, Nicolae Iorga - într'o conferinţă la Sorbona - spunea printre altele: "In a

a doua sa lucrare (este vorba de Voyage de la Grèce,n.n.), Românii din Balcani se bucură pentru prima oară de acea favoare neaşteptată de a interesa un călător francez," şi continuă:"Românii pot să-i fie recunoscători deoarece a studiat fraţii lor Aromâni din toate regiunile locuite de ei".[1])

Este cazul însă să precizăm că, cu mult înaintea lui Pouqueville, alţi călători francezi au menţionat în mod accidental sau sporadic existenţa Aromânilor în Balcani.

Astfel, în 1573, celebrul hughenot Philippe Du Fresne-Canaye, care la vârsta de numai 22 de ani întreprinde o călătorie la Constantinopol, în calitatea de membru al echipei care însoţea pe ambasadorul François de Noailles, descriind voiajul de la Ragusa la Constantinopol, prin Sofia şi Filipopol, spune: "Caravana era compusă din peste trei sute de catâri, condusă de Aromâni înarmaţi"[2]).

In legătură cu durata călătoriei de la Spalato sau Ragusa până la Constantinopol, informaţii preţioase le găsim în notele de călătorie ale lui Catharin Zen (1550), trimis extraordinar pe lângă sultanul Suleiman.

"Este posibil ca cineva să sosească de la Spalato la Constantinopol în 37 sau 38 de zile. Deoarece însă este nevoit să schimbe caii la Seraglio, Novobazar, Sofia şi Tsekmeze şi apoi să aştepte două sau trei zile până ce i se permite intrarea în Constantinopol, trebue cel puţin 50 sau 52 de zile pentru o astfel de călătorie. De la Ragusa se poate ajunge în 25 de zile. Aromânii însă pot să acopere această distanţă chiar în 15 zile"[3]).

Revenind la Pouqueville, considerăm util ca înainte de a-i parcurge lucrarea, să dăm câteva informaţii de natură biografică asupra lui, cititorul putând astfel sesiza mai bine unele fapte şi evenimente relatate de autor, având totodată o mai bună vedere de ansamblu asupra întregii sale opere.

La scurt timp după ce şi-a terminat studiile universitare în medicină, Pouqueville este trimes în Egipt, în calitate de membru al unei comisii ştiinţifice constituită de Napoleon, cu ocazia expediţiei acestuia în ţara faraonilor.

O grea boală îl va sili însă, ca numai după câteva luni, să se înapoieze în Franţa. Vasul cu care călătorea a fost atacat şi capturat de corsari la 25 Noembrie 1798, iar Pouqueville făcut prizonier şi predat autorităţilor turceşti din Tripoliţa, Peloponez. Aici însă se bucură de un tratament de favoare din partea autorităţilor locale, care recurg la serviciile sale de medic, în timp ce vizirul Mustafa Paşa îi manifestă multă consideraţie, permiţându-i chiar să facă numeroase excursii în interiorul Peloponezului. Astfel, acest accident devine în cele din urmă preludiul şi sursa principală a observaţiilor lui Pouqueville asupra Greciei şi a Turciei europene, ţări puţin cunoscute în apus în acea vreme, deschizându-i în acest fel o nouă carieră, în care va deveni celebru.



După zece luni de captivitate la Tripoliţa, Pouqueville este transferat la Constantinopol şi întemniţat în sinistra fortăreaţă Edi-Kule, unde va rămâne până la finele anului 1801, când este eliberat graţie intervenţiei guvernului francez.

In Decembrie 1801 revine la Paris unde, abandonând încetul cu încetul cariera medicală, se consacră redactării memoriilor sale dintr'o călătorie forţată şi care vor vedea lumina tiparului în 1805. Lucrarea, dedicată lui Napoleon şi intitulată Voyage en Morée, à Constantinople et en Albanie, se bucură de un mare succes, fiind tradusă în acelaşi timp în limba engleză şi germană.

Se pare că dedicaţia şi-a făcut efectul, întrucât lucrarea a reţinut atenţia împăratului, care a numit în acelaşi an pe Pouqueville consul general al Franţei pe lângă celebrul vizir din Ianina, Ali Paşa.

Era perioada când activitatea lui Ali începea să îngrijoreze atât Poarta, cât şi Rusia, deoarece acesta reuşise într'un timp relativ scurt să devină stăpânul absolut al Greciei continentale şi al Albaniei. De altfel, după unele indicaţii, vizirul însuşi ar fi cerut lui Bonaparte numirea unui reprezentant diplomatic francez la Ianina. Englezii pe de altă parte, prin numeroşii lor agenţi din Ianina (printre care celebrul colonel Leake), încercau să-l atragă pe vizir în orbita imperiului britanic. Franţa trebuia deci să prevină bascularea acestuia în câmpul englez.

La sfârşitul anului 1805, Pouqueville porneşte spre Ianina, unde va ajunge la începutul anului următor. Prima sa

întâlnire cu vizirul are loc în luna Martie 1806. Ali, în speranţa de a-şi asigura bunăvoinţa şi sprijinul lui Napoleon, s'a arătat dispus să se apropie de Franţa. Fiind astfel în graţiile vizirului, de la care căpătase un "buiurdi" (un fel de paşaport), Pouqueville - escortat de un grup înarmat - a putut călători până în cele mai îndepărtate regiuni de sub administraţia lui Ali, regiuni inaccesibile până atunci călătorilor europeni.

"Dacă nu ai fi prietenul meu - îi spunea Ali - nu ai fi putut pătrunde în regiunile pe care ai vrut să le vizitezi; dar toată lumea ştie că eu te protejez şi că o mie de capete ar cădea dacă ţi s'ar întâmpla ceva".

Pouqueville părăseşte Ianina în 1815, şi după o şedere de doi ani la Patra, tot în calitate de consul, se întoarce definitiv la Paris în 1818, unde începe să-şi sistematizeze şi să redacteze lucrarea sa capitală Voyage de la Grèce[4], a cărei primă ediţie, în cinci volume, vede lumina tiparului în 1820-1821. O a doua ediţie, în şase volume, revăzută şi adăugită este publicată în 1826. Aceasta este de altfel ediţia pe care am consultat-o pentru prezenta cercetare. Este vorba de o lucrare impresionantă, totalizând peste trei mii de pagini, plină de referinţe bibliografice şi care ne oferă un vast tablou de ansamblu asupra tuturor regiunilor vizitate: Epir, Macedonia, Tesalia şi Acarnania.

Nimic nu scapă ochiului atent al călătorului, care - înzestrat cu un spirit de observaţie ieşit din comun - ne oferă pentru prima oară o adevărată lucrare enciclopedică asupra acestor provincii: date geografice, istorice, arheologice, etnografice, informaţii privind administraţia, agricultura, comerţul, starea sanitară a populaţiei, chiar şi analize privind flora şi fauna regiunilor descrise.

Vorbind despre această lucrare a lui Pouqueville, în cadrul conferinţei menţionate deja, N.Iorga spune că "cele şase volume ale lui Pouqueville sunt, fără nici un fel de îndoială, un eveniment în seria călătoriilor şi depăşeşte de departe tot ce s'a scris mai înainte", în timp ce un critic contemporan, Hase, nu ezită să afirme că "această operă este



cea mai remarcabilă în acest gen, din câte s'au publicat de la renaşterea literelor"[5].

Aproape în aceiaşi termeni se exprimă şi un alt critic, F.Letronne, care nu ezită s'o califice "drept cartea cea mai completă care există în acest domeniu" şi adaugă "o lucrare constituită din şase mari volume, plină de citate, de discuţii geografice, care în trei sau patru ani are onoarea unei a doua ediţii este un fenomen foarte rar în zilele noastre, ar trebui să spun un fenomen unic..."[6].

Vom parcurge deci în mod sistematic cele şase volume şi ne vom opri asupra acelor pasagii în care autorul are ceva de spus despre Aromâni. Menţionăm că, spre deosebire de colonelul Leake, al cărui jurnal de călătorie, aşa cum am văzut, era redactat cronologic, la Pouqueville găsim rareori indicaţii de natură cronologică.

Primul contact cu Aromânii îl are Pouqueville la Ragusa unde, la 22 Ianuarie 1806, este întâmpinat de un Valah trimis de Ali Paşa ca să-i servească de interpret în tot cursul călătoriei până la Ianina (I,p.61).

La scurt timp după instalarea sa în capitala lui Ali Paşa, consulul francez întreprinde o primă călătorie în districtul Zagor, regiune situată între şirul estic al Pindului, cu culmile Culeu şi Valea Caldă şi muntele Micicheli la vest. Pe întinsul acestei regiuni, bogată în păşuni şi deci în turme de oi, în fructe, viţă de vie şi cereale şi tot atât de bogată graţie hărniciei locuitorilor săi, se găsesc 44 de comune, fiecare constituind în sine un mic târguşor, toate locuite acum două secole numai de Aromâni.

Din nenorocire însă, o parte din acestea au fost grecizate, ca urmare a activităţii celebrului Sfânt Cozma. Din această cauză, autorul împarte regiunea în două zone: cea grecească şi "ta vlahohoria", adică grupul compus din 12 comune aromâneşti, pentru care Pouqueville ne indică şi numărul de familii care le locuiau (I,pp.209-210):

| | |
|---|---|
| Dobrinova | 150 familii |
| Leşeniţa (Liaşindza) | 200 " |
| Laista (Laca) | 230 " |

| | | |
|---|---|---|
| Vovousa (Băiasa) | 150 | familii |
| Cerneşi-Şeşu | 200 | " |
| Flamburari (Floru) | 100 | " |
| Greveniti (Grâbiniţâ) | 200 | " |
| Mânăstirea Vuţa | 8 | " |
| Vontenico | 70 | " |
| Măcrini | 100 | " |
| Mânăstirea St.Măria | 8 | " |
| Drăgai | 60 | " |

Credem oportun să subliniem că în lista comunelor greceşti din Zagor, dată de Pouqueville, găsim comune care poartă denumiri ca: Baia, Şupuţelu, Scămnelu, Brădetu, etc., deci toponimii curat româneşti, un indiciu suplimentar că odinioară locuitorii acestor comune vorbeau aromâneşte.

Şi fiindcă în lista de mai sus figurează şi comuna Brădetu, nu pot rezista tentaţiei de a relata un fapt povestit de străbunicul meu după mamă, Toli Zottu, de meserie om de afaceri şi cărăvănar vestit. Cândva, în jurul anului 1870, în seara unei zile de 23 Iunie, ajun deci de Sf.Ion, mare sărbătoare la Aromâni, poposeşte cu caravana sa la hanul din "misuhore" (piaţa centrală a Brădetului). La şipotul din apropiere, un grup de tinere în straie de sărbătoare vin să umple cu apă tradiţionala "găleată" şi încep să cânte următoarea melodie cunoscută, cu mici variante, de toţi Aromânii din Pind:

- Ai muşată la fântână!
- Duţeţ-vă voi că eu nu ghinu
  Câ dada-ni mi isusi
  Aualtazi dumânică.
  Nelu curatu ni adusiră
  Şi tindzi fluri nişane
  Anvârtiti tu câftane.

(-Hai, frumoaso, la fântână!
-Duceţi-vă voi, că eu nu vin.
Că mama mea m'a logodit
Alaltăieri Duminică.
Inel curat mi-au adus
Şi cinci galbeni arvună



Şi-nfăşurate într'o maramă).

Intrigat şi surprins de faptul că aude cântându-se aromâneşte într'un sat grecesc, se adresează hangiului care-i răspunde că acest cântec "vlăhescu" este cântat din totdeauna cu această ocazie, dar că nimeni în localitate nu-i cunoaşte prea bine sensul.

Şi fiindcă-i vorba de grecizarea parţială a Zagorului, iată încă o probă că această regiune a fost locuită în trecut în întregime de Aromâni.

Toate cele 44 de comune care alcătuiesc districtul Zagor, în secolul al XVI-lea figurau în registrele Imperiului Otoman ca "Olah-Kioi" adică "satele aromâneşti".

După această digresiune să revenim la Pouqueville. Vorbind despre Zagoriţi, acesta îi caracterizează ca oameni iscusiţi şi harnici, dedaţi speculaţiilor comerciale, bărbaţi chipeşi, iar femeile mai albe şi mai graţioase decât cele din sudul Epirului, aceasta datorită probabil temperaturii răcoroase care predomină aici şi a neamestecului cu străinii, regiunea fiind situată departe de marile centre comerciale (I,p.208).

Despre ocupaţiile Zagoriţilor spune că "aceştia practică comerţul cu caravane, închiriind caii şi catârii lor, asigurând transportul între Ianina, Bucureşti, Salonic, Seres şi Constantinopol, ei fiind cunoscuţi în această calitate sub numele de Meţoviţi (Aminceni) (I,p.208).

Pouqueville, el însuşi medic de profesie, nu putea să treacă cu vederea activitatea "medicilor empirici" din această regiune, cunoscuţi sub numele de "caloiatri" (buni medici) sau "ghiatră di-tu Zagori" (medici din Zagor). Aceştia erau de fapt răspândiţi în toată Turcia europeană şi spre deosebire de medicii cefaloniţi, care-şi făceau studiile în celebrele şcoli din apus, Zagoriţii învăţau meseria din tată în fiu. Ca să-şi dea mai multă importanţă şi ca să nu fie înţeleşi de profani, aceştia comunicau între ei, servindu-se de un limbaj convenţional. Aceşti "ghiatră di-tu Zagori" excelau mai ales în arta de a opera atât herniile strangulate sau deviate, incomode din cauza greutăţii lor, cât şi cata-

ractele. Fără cunoştinţe de anatomie, ei reuşeau totuşi să execute operaţii în care îndemânarea lor uimea şi pe cei mai abili chirurgi şi - tot după spusele lui Pouqueville - ei nu făceau mai multe victime decât colegii lor cu diplome. Preţul fiecărei intervenţii era negociat de la caz la caz, jumătatea acestuia fiind achitat înaintea operaţiei, "chirurgul" rezervându-şi totdeauna dreptul de a lua şi sacul herniar.

Sacii herniari acumulaţi astfel de către aceşti medici, adevărate trofee, erau umflaţi şi atârnaţi de un lung băţ de trestie, simbolul reuşitei lor profesionale. In satele şi oraşele pe care le parcurgeau, ei se anunţau strigând: "Iată marele doctor, a sosit marele doctor care vindecă herniile şi care are atâţia saci herniari proveniţi din tot atâtea hernii operate în mod minunat". Şi cu cât drapelul lor era mai bogat în aceste băşici umflate, cu atât ei aveau şansa de a avea mai mulţi pacienţi, dat fiind că folosirea centurilor de hernie nu este cunoscută aici (I,p.205).

Fiind vorba de Zagor, nu ar fi lipsit de interes pentru cititor să afle că Zagoriţii au fost printre primii Aromâni a emigra în Vlahia în mod mai masiv, unde se ocupau mai ales cu agricultura - în special ca mari latifundiari -, cu comerţul de coloniale, iar o bună parte dintre ei erau brutari şi plăcintari. De altfel, încă şi în zilele noastre, în unele sate din Zagor urarea cea mai frumoasă care ar putea fi adresată cuiva este: "Să creşti, să te procopseşti şi mare plăcintar să ajungi în Vlahia".

Părăsind Zagorul, Pouqueville îşi continuă drumul spre nord şi poposeşte în comuna Hionades, lângă Coniţa. "Am fost cazaţi în casa unui bogat negustor grec,unde am întâlnit un Aromân care făcea comerţ cu caravana sa de catâri între Albania şi Bucureşti. Fiind originar de prin părţile locului,graţie lui am reuşit să corectez nomenclatura satelor din regiune, pe care călăuzele mele o schimbaseră prin felul lor de pronunţare şi poate - aşa cum am constatat deseori - cu intenţia de a mă induce în eroare".

"Ne găseam aproximativ la o treime din înălţimea muntelui Smolica şi în zorii zilei am putut zări în depărtare - la o distanţă de vreo zece mile, burgul Samarina, colonie valahă compusă din opt sute de familii".



"Turmele lor urcau în această perioadă la păşune, pe măsură ce zăpada dispărea de pe plaiurile muntelui Gramos,în timp ce negustorii erau la drum spre târgul care urma să aibă loc imediat după sosirea păstorilor la locuinţele lor de vară. Impreună cu aceştia, numeroase erau persoanele înstărite care reveneau la Samarina, unde urmau să petreacă sezonul frumos în aer curat şi în petreceri, deoarece în lunile de vară sărbătorile aici se ţin lanţ" (I,pp.232-233).

Peregrinând prin regiune, Pouqueville trece prin apropierea comunei aromâneşti Furca, situată pe versantul nordic al masivului Smolica, acolo unde drumurile se bifurcă (de unde de altfel îşi trage şi numele). "Neştiind însă că acolo se găsesc urme din antichitate, am crezut inutil s'o vizitez.Am comis însă o greşală ce nu am mai putut-o repara niciodată. Locuitorii Furcei şi ai satelor vecine m'ar fi primit cu multă căldură, mai ales că era perioada când aceştia aprovizionau cu vite cornute mari garnizoana franceză din Corfu. Cred că Furca este localitatea pe care geografii o numesc Câmpul lui Pirus şi unde Romanii au instalat unul din numeroasele lor campamente militare, atunci când au transformat Epirul şi Macedonia în provincii tributare imperiului"(I,pp.256-257).

Acest punct de vedere a lui Pouqueville pare a fi just, întrucât îl găsim exprimat şi într'o monografie recentă asupra acestei comune[7], a lui D.Macri, din care extragem următoarele: "Indiciile existente ne obligă să ne gândim la faptul că în timpul epocii romane au avut loc în regiunea comunii Furca evenimente istorice de o oarecare importanţă. Aceste indicii ne sunt oferite, printre altele, de toponimiile: Cezar, Luri, Catilano şi Sântiliu. După cum se poate uşor constata,este vorba de termeni care exprimă nume proprii de origine pur romană.

Toponimia Cezar constitue un serios indiciu pentru a ne gândi la prezenţa în această regiune a unui oarecare împărat roman, în cursul unor operaţii militare. Să fie oare vorba de o prezenţă provizorie a lui Caius Iulius Caesar în timpul ex-

pediţiei acestuia împotriva lui Pompei în anul 48 A.C., când s'au confruntat întâi la Durazzo şi apoi la Farsala? Nu-i deloc imposibil, mai ales că această localitate oferă multe avantaje strategice. Şi pe când se întorcea de la Durazzo, avea toate motivele să prefere această localitate, de unde îi era uşor să domine poziţiile ocupate de armatele lui Pompei.

Localitatea Catilano îşi trage după toate probabilităţile numele din "catalani", care ar fi trecut sau chiar s'ar fi instalat pentru o scurtă perioadă aici. De asemenea, numele localităţii Luru, nu este exclus să derive din acela al generalului roman Lurus. In sfârşit, originea numelui Sântiliu rămâne nelămurită"(pp.17-19). (De fapt, este vorba de Sf.Ilie, n.n.). Şi autorul subliniază în continuare "că nu trebue să uităm că Furca a fost din totdeauna o comună aromânească ("vlahohori") şi deci nu-i surprinzător să întâlnim aici toponimii de origine romană, care de altfel nu sunt singurele existente".

Fiind vorba de această interesantă şi veche aşezare aromânească, credem util să semnalăm teza de doctorat a lui Muriel Schein intitulată "Change and continuity in a Greek mountain village"[8]. în care autorul prezintă "procesele de schimbare şi de continuitate la comunitatea aromână din Furca, sat de munte din nord-vestul Greciei".

Intr'un lung capitol din volumul al II-lea, intitulat "Dolopia sau Anovlahia", Pouqueville se ocupă aproape exclusiv de Aromâni. Prin Anovlahia sau Megalovlahia autorul înţelege acea regiune care în zilele noastre este compusă din districtele Malacaşi şi Aspropotam (Arâulu Albu).

Vorbind despre originea cuvântului "vlah", termen pe care autorul îl foloseşte în mod curent pentru a desemna pe Aromâni, afirmă că "etimologia numelui lor constitue materie de îndoială pentru savanţi" (II,p.327) şi că "eu i-aş da semnificaţia pe care i-o acordă ei înşişi, adică aceea de păstor sau nomad" (II,p.328).

Remarcăm două inexactităţi în această afirmaţie a lui Pouqueville: pe de o parte, Aromânii nu s'au numit niciodată ei înşişi Vlahi, ci numai "Armâni" sau "Aromâni", termenul de "Vlah" fiind folosit numai de străini, iar - pe de altă parte - geneza acestui termen nu conţine nici un fel de mister pentru oamenii de ştiinţă. "După părerea aproape unanimă - spune T.P.Vukanovic - numele de Vlah derivă în ultimă analiză, din Volco(s), desemnând un trib celtic. Acest nume a pătruns în limbile slave prin intermediul limbilor germanice"[9].



Intr'adevăr, la originea acestui cuvânt se găseşte numele tribului celt Volcae, despre care Cezar vorbeşte deja în opera sa. De aici, termenul a trecut în germana primitivă sub forma walhal, îmbrăcând în limbile germanice următoarele forme: în vechea germană, walh, walah, wal(a) hise = roman, celt, străin; în anglo-saxonă, wealh, wielise = celt, străin; în engleza medievală, walsh = străin; în germana medievală, Walhe, Walch = om de rasă romană, de origine franceză sau italiană, (adjectivul fiind walchisch, wälhisch).

Prin urmare, vechii Germani au înţeles prin acest cuvânt mai întâi pe Celţii romanizaţi, apoi pe Galii romanizaţi şi, în sfârşit, orice vecin romanizat. Din vechea germană termenul a pătruns devreme în slava comună, fiind atestat în slava veche (vlah), în sârbă (vlaska), în poloneză (wloch = italian, Wlochy = Italia, woloch = român), în rutenă (voloch), în limba rusă (voloh), în cehă (vlach) şi în bulgară (vlah, vlahinija, vlasce)[10].

In ciuda numeroaselor şi variatelor forme pe care le îmbracă acest cuvânt, fondul însă rămâne identic, termenul desemnând aceeaşi realitate etnică, adică un popor de origine romană.

La acest sens principal al termenului, timpul a trebuit să mai adauge o accepţie secundară, derivând din principala activitate a Vlahilor: păstoritul. Bazându-se deci numai pe această accepţie secundară, pe care a generalizat-o, conferindu-i o valoare absolută, Pouqueville a comis eroarea pe care am semnalat-o

In această interpretare, se uită deosebirea dintre noţiunea de fond etnic conţinut în cuvântul Vlah şi activitatea sau profesiunea de bază a poporului numit cu acest termen.

Or, acest sens subsidiar al termenului "Vlah" este mult mai rar decât acela îndeplinit de funcţia etnică şi, în plus, aparţine unei epoci ulterioare primelor menţiuni despre Aromâni sub denumirea de Vlahi.

De la Slavi, cuvântul a pătruns în greaca bizantină cu sensul de populaţie romanizată.

Faptul că Bizantinii au primit cuvântul Vlah de la Slavi dovedeşte că la un moment dat Aromânii nu au putut fi confundaţi cu masa slavă, fiind deci consideraţi ca o entitate distinctă de aceştia. Un asemenea moment a trebuit să fi avut loc în cursul secolului al X-lea şi corespunde cu numeroasele menţiuni despre Aromâni, care apar deodată la sfârşitul acestui secol şi la începutul celui următor.

In concluzie, se poate spune că apariţia numelui de Vlah dat Românilor de pretutindeni de străini, în evul mediu, caracterizează sfârşitul procesului de etnogeneză a acestui popor, numele exprimând în mod perfect caracterul său roman, etnia constituind elementul fundamental al unei asemena expresii, care în mod cu totul excepţional şi mult mai târziu, îşi asocia şi un alt sens - acela de păstor sau nomad. Această denumire etnică, comună ambelor populaţii sud şi norddunărene, reflectă o origine şi o limbă comună[11].

Despre limba Aromânilor, Pouqueville remarcă; "deşi alterată şi amestecată cu elemente provenind din idiomurile unor popoare barbare, ea a conservat totuşi fondul, ordinea, ritmul şi sintaxa limbii latine" (II,p.328) şi adaugă:"Megalovlahiţii care populează în zilele noastre înalţii munţi ai Pindului, pe care Nicetas îi numeşte Meteori Tesaliei, precum şi cei din cantoanele Malacaşi şi Aspropotam, se pretind a fi, fără a aduce vreo probă istorică, descendenţii armatei lui Pompei, care s'a refugiat în munţii Tesaliei după bătălia de la Farsala. Alţii dintre ei cred că ar fi urmaşii unei colonii provenită din Abruzzi şi dau ca justificare a acestei tradiţii, faptul că Vlahii aspropotamiţi se numesc "Bruzzi-Vlahi" (Valaques Brutiens). In sfârşit,aceeaşi părere este comună şi la Vlahii "perhebieni", care locuiesc la Meţovo (Aminciu), o parte din ţinutul Zagor, Li-




Mânăstirea Sfânta Vinere din Aminciu, după o gravură din 1614, în posesia unui Amincean din Viena. A fost pentru prima dată publicată de G.Platari şi suntem inclinaţi a crede că ne aflăm în faţa primei inscripţii aromâneşti cu caractere latine.

vadia, Atica şi chiar Morea (II,pp.328-329).

Vom completa aceste constatări ale lui Pouqueville asupra Bruzzo-Vlahilor cu un extras dintr'o interesantă lucrare a Aminceanului Gheorghe Platari:"Dintre toţi Aromânii,vechii intelectuali din Meţova (Aminciu) nu acceptau niciuna din cele două teorii privind originea Aromânilor, adică aceea după care ei ar fi coborît din nord, sau aceea care pretinde că ei ar fi un popor autohton. Ei susţin că numai ei, adică Aminceenii şi Aromânii din Tesalia, sunt originari din Italia,şi mai precis din localitatea Ambruce, de unde li se trage şi numele de "Ambruzzo-Valahi". Ei se sprijină - printre altele - şi pe afirmaţiile cronicarului bizantin Kinnamos, după care "Vlahii se consideră colonişti italici aduşi prin aceste părţi".

"Porecla de "Abruzzo-Vlahi" Amincienii şi-au rezervat-o pentru ei înşişi, dar cu trecerea timpului s'a transmis şi la ceilalţi Aromâni".

"Aceiaşi intelectuali, adepţi ai teoriei de mai sus,susţin că în Italia, lângă muntele Bruzzi, există un râu care se numeşte Minciu, deci aşa cum s'a numit în trecut şi acuma comuna lor, adică Aminciu".

"In aceeaşi ordine de idei, Aminceanul Triantafil Bartá, într'o lucrare publicată la Bucureşti în 1878, intitulată "Peri Epikou Romeon" (Despre colonii romani), aderă şi el la punctul de vedere conform căruia Aromânii din Epir şi Tesalia ar fi urmaşii direcţi ai colonilor romani, care s'au instalat în această regiune cu trei secole înaintea colonizării Daciei".[12]

"Vlahii massareţi sau dassareţi - continuă Pouqueville - care au restaurat Moscopolea, oraş de păstori, această valoroasă populaţie ale cărei triburi sunt diseminate în cantoanele Colonici, Gheorcei şi până în apropierea Duraţolui, sunt - după spusele lor - urmaşii unei colonii stabilite de Quintus Maximus, de unde au trecut în munţii Candavieni în epoca invaziilor barbare. Toate triburile vlahe din împrejurimile Parnasului şi a Cefisei din Focida pretind a avea o origine comună cu Megalovlahiţii şi toţi, în general, revendică cu mândrie numele de "romanis" sau "român". Nu ştiu în ce epocă s'au stabilit Vlahii în Pind şi nici de ce Grecii i-au supra-

numit Megalovlahi. Totuşi, prima parte a acestei probleme s'ar fi rezolvat dacă s'ar fi admis drept dovadă versiunile lor populare, după care ei ar fi aici din vremuri străvechi" (II,pp.329-33P).

Aceste poziţii muntoase ocupate de Aromâni în Pind au favorizat lupta lor pentru libertate. "Câteodată învinşi,de cele mai multe ori învingători, ei strălucesc prin trăsături de curaj şi uneori de ferocitate... Intreg Orientul tremură numai la auzul numelui lor. Ei aţâţă la revoluţii, pentru ca apoi să participe la ele. Se amestecă în frământările sângeroase ale statului (bizantin,n.n.), pentru a-l dezmembra şi a-l împărţi" (II,p.330).

Referindu-se la regiunile locuite de Aromâni, Pouqueville, sprijinindu-se atât pe constatări proprii, cât şi pe cronicarii bizantini, spune următoarele: "Chalcocondile scrie că pe Vlahi îi găsim stabiliţi din Dacia până în Pindul Tesaliei, în timp ce Niceta desemnează această regiune, care nu-i alta decât Dolopia, sub numele de Meteora, sau locuri înalte, care, cum zice el, sunt numite în prezent Vlahia Mare. Absolut nimic nu s'a schimbat sub acest raport faţă de perioada când acest istoric îşi scria cronica; deoarece acelaşi popor locuieşte încă în munţii de unde îşi trag izvoarele Peneeul, Aheloul, Inahul şi Aoul, puncte culminante ale Pindului,în jurul cărora sunt grupate comunele lor. O parte dintre aceşti Vlahi care se ocupă cu industria şi-au stabilit locuinţele la oraşe; alţii s'au izolat în cătune agăţate pe margini de prăpăstii,sau zăcând sub zăpezi o mare parte a anului; în sfârşit, aceia care au rămas păstori ca şi străbunii lor,adică cea mai mare parte, duc o viaţă nomadă, însoţiţi de familiile şi de turmele lor"(II,pp.333-334).

Intre constatările lui Pouqueville privind aria de răspândire a Aromânilor în Balcani şi recenta "teorie a pânzelor de populaţie" a savantului istoric P.P.Panaitescu, există o perfectă similitudine. Dat fiind importanţa deosebită a acestei teorii pentru clarificarea subiectului în discuţie, ne permitem să cităm un lung extras.

"Şi Constantin Porfirogenetul, împăratul geograf care



scria în secolul X, afirmă că Romanii din peninsulă se întindeau până la Dunăre, formând o masă de oameni care erau încă despărţiţi în grupuri izolate de pe urma colonizării Slavilor. In înaltul ev-mediu, în veacurile VII-X, a rămas deci o pânză neîntreruptă de populaţie romanică din nordul Dunării,din Dacia, până în Pind şi la Salonic, dar tot atunci,pe acelaşi teritoriu, pe ambele părţi ale Dunării, era pânza neîntreruptă a Slavilor, care se întindea până în Grecia, conlocuind cu Romanii. Numai la sfârşitul acestei perioade, când a avut loc şi trecerea Slavilor la viaţa aşezată, începe să se facă o restrângere şi o precizare a ariilor fiecăruia din cele două popoare: Romanii desnaţionalizează pe Slavi în Dacia Traiană, Slavii slavizează pe Romanii din Moesia, Dardania şi Dacia Aureliană. Se produce o concentrare a fiecăruia dintre cele două popoare pe un anumit ţinut, pe care îl locuieşte şi acum. Rezultatul este aspectul geografic de azi, ce pare surprinzător: Românii sunt despărţiţi prin Slavi de romanitatea apuseană, Slavii meridionali sunt despărţiţi de ceilalţi Slavi de către Români. Dacă admitem o lungă convieţuire romano-slavă şi despărţirea dialectelor româneşti în spaţiul locuit odinioară de romanitatea balcanică prin treptata desnaţionalizare a unor ramuri intermediare, terminată abia în veacul al XIII-lea, se explică unitatea dialectală a limbii române.Contactul între Daco-Români, Aromâni şi Românii apuseni s'a putut păstra timp îndelungat şi circulaţia interioară pe acest spaţiu a fost continuă"[13].

Referindu-se la Aromânii din Anovlahia, adică la "aceia care locuiesc în Călaru, Săracu, Aminciu (Meţova), precum şi în alte peste patruzeci de comune, care figurează nominal şi sunt omologate în arhivele imperiale din Constantinopol sub denumirea specială de Malacaşi", Pouqueville spune că "aceste populaţii stabilite aici de pe vremea lui Mihail Paleologu au fost independente mult timp, chiar înaintea cuceririi Epirului de către mahomedani"(II,p.336).

După cucerirea Peninsulei Balcanice de către Turci, Aromânii - din moment ce erau lăsaţi în pace cu viaţa lor independentă - nu aveau niciun motiv să se încaiere cu noii

stăpânitori, care de la început,cum au pus piciorul în Peninsulă, au dat dovada unei puteri militare bine organizate. Simţul lor realist a dominat impulsurile lor războinice. "Ei avură înţelepciunea - spune Pouqueville - ca supunându-se Marelui Senior, să-i stoarcă o capitulare care, multă vreme, a făcut situaţia lor mai bună decât aceea a celorlalte raiale. Ei s'au găsit astfel plasaţi sub protecţia mamei sultan (valide sultan), la tezaurul căreia plăteau anual un fel de peşcheş, care era mai degrabă un fel de omagiu şi un tribut de servitute. Scutiţi astfel de amestecul cu Turcii, ei nu au cunoscut nici perceptori,nici agenţi ai autorităţilor centrale. Guvernaţi în burgurile şi în comunele lor de către un sfat de înţelepţi compus din bătrâni, ei trăiau sub legi tot atât de simple ca şi moravurile lor patriarhale a căror expresie o constituiau. Liberi în cultul lor, liberi în familiile lor, ei au trecut prin furtunile revoluţiilor care de atâtea ori agitară Epirul, până la data fatală când frânele acestei provincii au fost preluate de satrapul Ali Paşa"(II, pp.336-337).

Aceste constatări ale lui Pouqueville sunt confirmate de un contemporan al său, istoricul grec Aravantinos: "Aromânii - spune el - conservară un fel de guvernământ democratic, trăind nevătămaţi şi nesupăraţi, pe când vecinii lor de aceeaşi religie erau expuşi la mii şi mii de necazuri din partea Turcilor"[14].

Acest guvernământ democratic nu era altul decât "sfatul bătrânilor" adică "auşiaticulu" (în aromâneşte "auşu" = bătrân, din latinescul "avus"), care reprezenta un embrion de senat cu puteri deliberative, dublat de "celnicat" ca factor de comandă (elementul executiv al "fălcării" sau al tribului).

In luna August 1814, Pouqueville întreprinde o călătorie în acea parte a Pindului care are drept centru orăşelul Călaru sau Călăriţi, "cu casele suspendate aproape de zenit, la mai mult de 900 de metri... La intrarea în oraş, cu străzile în terase, iarăşi un simbol al mântuirii, o cruce de fier".



"Cea mai emoţionantă ospitalitate mă întâmpină. Fratele meu a stat în aceeaşi casă de două ori şi găseam că atât gazdele mele, cât şi cei mai bogaţi negustori din localitate se grăbeau să-mi manifeste nu o atenţie superficială, ci o prietenie cât se poate de adâncă şi sinceră"(II,p.349).

"Orăşelul Călaru, aşa cum exista în 1815, număra cinci sute optzeci de familii de Aromâni, stabiliţi într'o poziţie propice a servi mai degrabă de vizuină pentru vulturi decât pentru o aşezare de oameni.... Se spune că alegerea unei asemenea aşezări ar fi fost inspirată Aromânilor de dorinţa lor de a-şi prezerva libertatea şi din necesitatea imperioasă de a veghea la securitatea lor personală împotriva atacurilor duşmanilor de tot felul,precum şi împotriva ultimilor împăraţi din Orient, care tratau pe supuşii lor ca pe nişte popoare subjugate. Din această cauză Megalovlahiţii s'au instalat cât mai departe de privirile cuceritorilor şi nu-şi doreau altceva decât să fie uitaţi de străini, atunci când prin secolul al XIII-lea colibele de păstori, construite la extremitatea Pădurii-Mare şi-au dat numele de Călaru. Datorită atmosferii liniştite care domnea aci, alte grupuri de Aromâni s'au alăturat acestei prime colonii şi, cum terenul nu era prielnic pentru agricultură, locuitorii s'au dedat creşterii vitelor. Populaţia care se înmulţea datorită prosperităţii economice, a început să desfăşoare o intensă activitate comercială, vânzând la început untul şi brânzeturile în oraşele vecine, precum şi alte câteva produse negustorilor din porturile golfului Arta, care pe vremea aceea aveau agenţi răspândiţi până în Pind. Prin intermediul acestora, Franţa cumpăra părul de capră şi lâna turmelor de oi ale Aromânilor; începând din secolul lui Ludovic al XIV-lea, Franţa a înfiinţat un antrepozit pentru aceste produse la Aminciu (Meţova)".

"Interesul pe care-l generează speculaţiile nu a întârziat să determine pe întreprinzătorii Aromâni să se apuce ei înşişi de prelucrarea lânei. Mâna de lucru fiind ieftină, ei au început să ţeasă stofele care serveau la confecţionarea capelor Albanezilor şi a capotelor folosite de marinarii din Adriatica... Astfel, aceşti Megalovlahi, muncitori şi

economi, din Epir,Aspropotam şi Pind şi, mai cu seamă cei din centrele Meţova, Călaru, Săracu şi Zagor, s'au răspândit în diferite pieţe maritime ale Mediteranei şi după încercări norocoase, navigând cu sonda şi busola în mână, au întemeiat case de comerţ la Neapole, Livorno, Genova, Cadix, în Sicilia, Sardinia şi Malta; de asemenea, ei au înfiinţat numeroase întreprinderi comerciale şi în regiunea Adriaticei: Triest,Veneţia, Ancona, Ragusa".

"După cele spuse mai sus referitor la comerţul Aromânilor, nu ar fi surprinzător dacă am mai adăuga că oamenii de afaceri din Călaru se ţineau la curent cu mersul cursurilor mărfurilor şi monetelor pe principalele pieţe europene, negustorii având tot interesul să cunoască fluctuaţiile comerţului la care participau"(II,pp.350-352).

Constatări similare în legătură cu expansiunea economică a Aromânilor din diaspora fac mai târziu şi alţi cercetători. Aromânii care se aruncă în speculaţii comerciale - scrie G.Weigand - ajung cu timpul mari comercianţi şi la bogăţii imense. La Constantinopol, în Rusia de sud, în Egipt activează mulţi mari negustori aromâni, care însă trec drept Greci. Familiile lor locuiesc în minunatele comune aromâneşti de la munte, în Macedonia şi în Pind, unde ei înşişi, în sezonul călduros al anului, merg să petreacă câteva săptămâni"[15].

"Marii eleni din străinătate, bancheri din Viena, comercianţi din Odesa, misiţi din Alexandria sau Marsilia sunt în majoritate - spune V.Bérard - Aromâni de rasă şi deseori de limbă... Ei sunt îndemânatici, supli şi în afaceri fac cât mai mulţi Greci şi câţiva Evrei, fiind în acelaşi timp sobri şi iubitori de glorie"[16].

"Clasa din popor, care nu are capitaluri - spune mai departe Pouqueville - şi-a însuşit o branşă de industrie foarte lucrativă în Albania, care este aceea a fabricării de ornamente şi ustensile de aur şi argint. Aromânii care nu se ocupă cu industria textilă sunt argintari şi, deşi lipsiţi de modele satisfăcătoare, ei prelucrează totuşi destul de bine aurul şi argintul..."

"Cei care au călătorit vorbesc mai multe limbi şi pose-



dă biblioteci destul de bine asortate cu cărţi franceze şi italiene. Au ediţii bune ale clasicilor greci şi un străin poate găsi la dânşii ajutoare literare,pe care ar fi greu să le transporte cu sine în călătorii"(II,p.353).

Intr'o epocă în care - aşa cum subliniază Weigand - în statele organizate există o problemă gravă a analfabetismului, la acest popor nu a existat în ultimul timp analfabet, atât la femei cât şi la bărbaţi[17].

Aromânii au fost - după fericita expresia a istoricului N.Iorga - mari creatori de cultură în Balcani. Sub acest raport, au avut şi un dicton înţelept:"Omul neînvăţat, oricât de bogat ar fi, slugă la cel învăţat va fi".

Pouqueville remarcă contrastul care există sub raportul ordinei şi curăţeniei între aşezările aromâneşti de la munte şi aşezările celorlalte popoare conlocuitoare, inclusiv acelea ale Grecilor. "Dar mai surprinzător este să vezi spiritul de ordine care domneşte în familiile şi oraşele aromâne. Un înţelept spirit de prevedere s'a perpetuat pentru a dirija tot ceeace omul încovoiat sub despotism poate să întreprindă pentru a-şi îmbunătăţi soarta şi bunăstarea"(II,pp.353-354).

Comparaţii şi constatări tot atât de măgulitoare la adresa Aromânilor le găsim şi la alţi călători străini. "Aromânii - spune Cvijic - trăiesc în oraşe care sunt cele mai sănătoase din toate câte se găsesc în Peninsula Balcanică. Aceste oraşe sunt situate la o mare altitudine şi pe poziţii frumoase. Ele sunt aşezate de obicei pe povârnişul munţilor greu de urcat. Casele şi prăvăliile lor sunt construite din piatră şi cele mai multe sunt acoperite cu plăci de ardezie. Este vorba de clădiri frumoase, cu interiorul aranjat ca în Europa centrală"[18].

"Aici, la munte - scrie în aceeaşi ordine de idei geograful german L.Schultze - în ţinuturile de multe ori aride şi prăpăstioase, Aromânii au făcut să răsară aşezările pe înălţime, de o curăţenie exemplară, în care se vede ordinea şi adesea bunăstarea, aşa cum sunt oazele în deşert"[19].

"Primele zăpezi - spune Pouqueville - cad de obicei în Pind, în urma furtunilor de pe la finele lui Septembrie.

Spre mijlocul lui Octombrie, zăpada începe a albi piscurile munţilor Cacardiţa şi Giumerca. In sfârşit, în luna Decembrie, dacă gerul nu întăreşte zăpada, Călaru rămâne izolat de restul Epirului, iar locuitorii comunică cu vecinii lor numai în mod accidental, încredinţând corespondenţa unor călăuze experimentate".

"Deoarece asprimea acestui anotimp este previzibilă, Călărioţii îşi fac din vreme provizii, având în acelaşi timp grijă să umple şi câteva hambare cu alimente pentru săraci, astfel încât ei să poată înfrunta mai uşor rigorile acestui sezon, în timp ce industria lor înfloreşte sub gheţurile iernii. Mai relaxaţi, ei torc lâna şi ţes postavurile, izvoare a bogăţiei lor. Aurul şi argintul se modelează sub ciocanul argintarilor, iar timpul este întrebuinţat pe cât de folositor, pe atât de economic."

"Câte seri fermecătoare în sânul familiilor în cursul lungilor vegheri de iarnă! Pe când fusul se învârteşte în mâinile bărbaţilor şi ale femeilor, naratorul - în stare să amuze căminul - povesteşte basmele vrăjitoarelor din Tesalia şi ale vampirilor din Giumerca. Ascultătorii se strâng, se înghesue şi toţi ascultă cu lăcomie, nu respiră de teamă de a nu le scăpa ceva din aceste frumoase povestiri, al căror şir nu se întrerupe decât pentru a trage cu urechea la vuietul vânturilor care mugesc în munţi. Se tem de soarta unei persoane dragi care este absentă, deplâng destinul păstorilor care poposesc lângă cataractele râului Arta; orele se scurg, pioasa mamă de familie aţâţă candela care arde în faţa icoanelor sfinţilor ocrotitori ai casei! Câteodată se cântă în cor un imn Sfintei Fecioare, iar tămâia oferită în fiecare seară zeului anotimpurilor încheie,cu rugăciune, o zi de pace, sfinţită prin muncă"(II,pp.355-356).

Vom completa această idilică descriere a unei nopţi de iarnă într'un sat din Pind, cu următorul pasagiu din Pericle Papahagi: "Şi astfel se petrec toate zilele! Şi când maea, paplu sau nveasta nu mai spune, copiii strânşi în jurul vetrei, cu picioarele spre foc, încep ei a povesti ce au învăţat de la nenii, de la nveasta, de la ata, mami, maea sau paplu. Unul povesteşte, iar ceilalţi, care şi ei cunosc basmul, ascultă cu mare băgare de seamă, sărind cu vorba ori de câte ori greşeşte ceva, ca să-l îndrepte. In modul acesta se cimentează basmul. Apoi povestesc până când somnul îi doboară şi sunt aşezaţi în aşternut unul lângă altul şi înveliţi toţi cu o cergă mare, pentru ca a doua zi, după şcoală, să facă cor în jurul maiei , ca să mai scoată vreun basm neştiut de ei, din ciorap, din buzunar, din sân sau de unde ştie dânsa!"[20]



"Megalovlahii din Călaru, Meţova şi din Aspropotam depindeau - aşa cum am mai spus - de Valide Sultan (mamele sultanilor) la tezaurul cărora vărsau anual o sumă de o mie patru sute de piaştri, drept redevenţă. Acum, încovoiaţi sub vergeaua satrapului din Epir şi abandonaţi jignirilor sale, locuitorii Călarului sunt obligaţi să verse o contribuţie de peste cincizeci de mii de piaştri, în timp ce datoriile comunei se ridică în acest moment la peste trei sute de mii de franci, cu o dobândă de zece la sută. In ciuda acestei calamităţi, Călărioţii se consolează, deoarece ei au totuşi posibilitatea de a se administra ei înşişi, şi că în localitate nu există decât umbra unui şef turc, numit "subaşi", care nu întreprinde nimic împotriva felului lor de viaţă. Ei sunt stăpâni pe corpurile lor (sublinierea aparţine lui Pouqueville); economia, principiu de bogăţie,şi activitatea constitue sprijinul lor în speranţa unui viitor mai bun. Destul de patrioţi pentru a nu consuma decât puţine lucruri din străinătate, sofalele, covoarele care compun principalul lor mobilier, sunt fabricate în atelierele lor. Unele deprinderi vechi, înrădăcinate din timpuri imemoriale, cer ca femeile să poarte cape ieşite din întreprinderile lor; şi drept podoabă de lux nu le este permis să aibă decât o broboadă sau două de mătase, cu care se pot găti în zilele de sărbătoare. Horbotele, galoanele şi broderiile în aur, şalurile şi blănurile, atât de mult folosite în Orient, le sunt cu totul interzise.Soţii mai slabi, dacă s'ar găsi printre ei, care s'ar încumeta să nu respecte aceste rânduieli şi ar îngădui soţiilor lor alte podoabe de lux, ar fi desaprobaţi şi ocărâţi de toată lumea.

Şi dacă se întâmplă ca femeile pe care le iau în căsătorie să fie dintr'o altă regiune, îndată ce vin în Anovlahia, ele trebue să îmbrace sarica. Dacă un bărbat adoptă elemente din portul somptuos şi costisitor al Albanezilor, părăsind deprinderile simple ale neamului său, este socotit un om echivoc şi pierde încrederea compatrioţilor săi. Iată regulile elementare de comportament ale acestei populaţii"(II,pp.356-357).

"Caracteristicele fizice ale Megalovlahilor sunt şi mai puternic marcate de natură, decât moravurile lor, consecinţă a instituţiilor lor naţionale. O statură scundă, îndesaţi şi viguroşi, constitue caracteristica de bază a celor două sexe. Neobosiţi, indiferenţi la schimbările anotimpurilor, ei înfruntă în egală măsură căldura şi frigul, fiind rezistenţi şi născuţi pentru muncă"(II,pp.357-358).

Şi după ce ne spune că sultanii n'au putut recruta niciodată cadâne sau odalisce printre Aromâncele din Pind, dure ca şi bărbaţii lor şi supuse la munca cea mai grea, înzestrate cu o putere atletică, cu umerii largi, cu pieptul bine desvoltat, cu membrele robuste, Pouqueville mai adaugă: "... dacă mâinile femeilor aromâne, asprite de degerături şi formele lor atletice nu au făcut din ele hurii pentru serai, instituţiile lor au făcut din ele totdeauna femei creştine pioase şi soţii minunate, prin puritatea moravurilor lor"(II,p.358).

Profităm de ocazie ca înainte de a părăsi Călaru împreună cu Pouqueville, să semnalăm o lucrare recentă, în care e descrisă situaţia actuală a acestei comune. Este vorba de studiul lui Anna Triantaphyllou intitulat "Quelques observations sur la vie et l'économie du village Kallarytes"[21].

După ce ne-a făcut cunoscută viaţa şi obiceiurile Aromânilor sedentari din Călaru, Pouqueville se ocupă de "Anovlahii nomazi", a căror ocupaţie principală este creşterea vitelor, deplasându-se în funcţie de anotimpuri, între munţii Pindului şi câmpie. In Tesalia aceştia sunt cunoscuţi sub numele de cambişi (fiindcă trăiesc la câmp), caraguni (fiind îmbrăcaţi în negru), ciobani, pistiki şi bineînţeles vlahi.

Ei trăiesc în triburi numite "fălcare" sau "fară", care este de fapt o instituţie de strânsă cooperare, un fel de



societate pe acţiuni, al cărei şef este celnicul. Acesta, om experimentat şi înţelept, cu prestigiu şi situaţie materială adeseori considerabilă, arenda păşunile şi cumpăra munţii şi hrana în codevălmăşie şi fiecare membru, adică "fumeallie" plătea proporţional cu numărul capetelor de vite posedate. Adeseori erau în concurenţă cu Albanezii mahomedani şi întotdeauna câştigau ei, deoarece plăteau mai bine şi se prezentau sub forma unui partid naţional unit prin interese comune (II, pp.383-384).

Cambişii sau Caragunii îşi fac apariţia la începutul lunii Mai pe platourile unde râul Peneu îşi trage izvoarele. Ei îşi instalează corturile în apropierea locurilor unde există semnalele care sunt instalate pentru a avertiza pe ai lor în cazuri de primejdie, prin focuri,sau în alte cazuri se instalează în sate construite numai pentru anotimpul de vară.Le trebue aproape trei luni pentru a urca încetul cu încetul la munte, dar de îndată ce toamna îşi face apariţia ei o pornesc spre câmpie. Astfel, spre 15 Noembrie îi întâlnim la poalele muntelui Meteora sau în împrejurimile oraşului Tricala.

In această perioadă, ei au vândut deja untul, brânzeturile şi lâna oilor. Au predat de asemenea "gelebiscului" tributul în natură, constând din oi, destinate nevoilor proprii ale sultanului. Ei se împart în grupuri şi se instalează în văi, unde vitele lor ar putea face faţă rigorilor iernii.Corturile lor, făcute din păr de capră, sunt instalate la marginea izvoarelor, în locuri împădurite, în special cu "purnari" (ceroaică), arbust care-şi conservă frunzele verzi în timpul iernii. Femeile, călite în muncă, văd de nevoile zilnice ale familiei. Coc pâinea în cuptoare construite sub pământ, spală rufele, torc lâna, adună ierburi uscate pentru vitele bolnave pe care le îngrijesc (II,p.385).

In pasajul următor, plin de un viu şi autentic realism, Pouqueville ne prezintă viaţa grea a păstorilor aromâni, precum şi numeroasele primejdii la care sunt expuşi în orice moment şi cărora trebue să le facă faţă: "In fiecare seară Aromânul şi fiii lui duc turmele către corturi şi ajutaţi de câinii lor, ei se scoală ca să vegheze împrejurul ţarcurilor

lor,durate cu garduri făcute numai din piatră. Neîndurarea cerului şi nopţile întunecoase sunt orele în care păstorii trebue să fie cu ochii în patru, căci, atunci când este întuneric, lupii şi hoţii dau mai des târcoale la turme. Tocmai ca nişte statui, păstorii, în picioare, stau de veghe toată noaptea, ascund cu grijă, sub mantalele lor groase puştile şi pistoalele cu care sunt înarmaţi, urlând din când în când,pentru a ţine câinii lor atenţi. Ei au şi semnale, pentru ca de la o stână la alta să-şi dea de ştire, în cazul unei primejdii deosebit de mare, cum ar fi venirea hoţilor albanezi sau al altui pericol neaşteptat. Atunci, tribul întreg ocupă meterezurile ştiute, pentru a se bate cu duşmanul şi a răspândi mai departe vestea pericolelor"(II,pp.385-386).

In aceeaşi ordine de idei, iată ce spune Tache Papahagi: "Exceptând evenimentele de forţă majoră, cum ar fi războaiele şi rebeliunile de durată lungă, pentru păstor cel mai periculos duşman este brigandajul: o ceată de furi înarmaţi - în trecut, cei mai mulţi erau Albanezi musulmani - putea rupe din turmă o întreagă aripă de oi; păstorul care se opunea risca să fie nu numai grav bătut, ci chiar ucis.

"Voi, armâni di pi nafară -
dzuă albă, bană laie -
Cari vâ aveţă corghilli , cupii,
nu vâ aveţă banâ şi zui
di şcreta di cumiţie!
Le-le-le! Ca vai di noi!
Furilli si dusirâ la oi:
Oile-al Mergiu li călcară,
picurarlli li vătămară"

(Voi, Aromâni de prin afara satelor -
ziuă albă, viaţă neagră,
dacă, sărmanii, vă aveţi turme,
nu aveţi viaţă şi trai
din cauza pustiei de haiduci.
O-lio-lio! ca vai de noi!
Furii se duseră la oi:



Oile lui Mergiu le prădară
pe ciobani îi omorîră).

Notă. "Aromânii di pi nafoară" înseamnă cei ce nu trăiesc în case, în sate, ci sub cerul liber: deci "păstori"[22].

"Zăpezile şi inundaţiile, care sunt frecvente în Tesalia, constitue alte nenorociri de care se tem păstorii. Cum ei n'au nici provizii şi nici furaj pentru vite, când pământul rămâne acoperit cu apă, oile şi caprele lor mor de foame cu sutele. Trişti şi dezolaţi, ei încearcă atunci să pătrundă în interiorul pădurilor ca să caute păşuni. Femeile se răspândesc pe povârnişurile dealurilor, pentru a culege ierburi, pe care le aduc în ţarc, unde se aud behăind oile înfometate. Aceste accidente au loc mai ales în Ianuarie şi Februarie, deci tocmai în perioada când oile au fătat. Laptele a secat în ţâţele oilor şi Aromânii consternaţi ridică în zadar mâinile spre cer, pentru a implora îndurarea acestuia"(II, p.386).

Aceste relatări ale lui Pouqueville corespund unor realităţi vii, autentice,al căror ecou îl găsim şi în cântecele populare:

"O, măraţ, măraţ di noi,
plândzem ca niţlli ficiori,
că nă-armasimu făr' di oi;
Li chirumu di iarnă greauă
ńelli, tu fitalliu, di neauă
Oile, tră plătire mandra -
Li vindumu tuti cu arada
Di birbeţi gilep plătim
di nu avemu cu ţe s'fudzimu
Dăm şi dăm şi tut vindem,
hăire pute nu-avem".

(O, sărmani, sărmani de noi,
plângem ca mici copii,
căci rămaserăm fără de oi:
le pierdurăm de iarnă grea;
mieii, în timpul fătării, de nea;
oile, pentru plata mandrei

le vândurăm toate pe rând.
Plătirăm goştină de berbeci
de nu avem cu ce să plecăm.
Dăm şi dăm şi mereu vindem,
noroc niciodată nu avem")[23]

Continuând enumerarea grupurilor de păstori nomazi, Pouqueville trece în continuare la cei din regiunea Aspropotam (Arâulu albu), despre care spune: "Nomazii aspropotamiţi coboară pe la mijlocul lui Octombrie din partea superioară a Arâului albu, astfel încât la finele lui Noembrie ajung în Acarnania. Familiarizaţi cu bandele de hoţi din această provincie, ei trăiesc în bună înţelegere, evitând în acelaşi timp de a se compromite faţă de satrapul din Ianina, care, la rândul său, închide ochii asupra unor abuzuri comise de aceştia. Astfel, el nu pretinde ca păstorii să denunţe pe hoţi, convins că i-ar expune la răzbunări teribile; iar Aromânii rămân, la rândul lor, spectatori neutri între Albanezi şi hoţi, cărora ei le procură alimente şi le îngrijesc răniţii"(II,p. 387).

Pouqueville ne-a lăsat pagini de o rară frumuseţe în legătură cu coborîrea la câmp a Aromânilor dasareţi, după ce aceştia şi-au petrecut vara pe povârnişurile răcoroase ale munţilor Pindului. Având ocazia să asiste la o asemenea plecare, se vede cât de mişcat a trebuit să fie, fiindcă, fără voie, îi scapă câteva accente cu adevărat poetice. Bărbaţi în putere, bătrâni, femei, cu copiii cei mici în spinare şi cu cei mai mărişori de mână, aruncă muntelui o duioasă privire plină de regretele despărţirii, se uită la coşurile caselor lor, din care mai iese încă puţin fum de pe urma focului stins în vatră cu grabă, se uită din nou la căsuţa în care au iubit şi au sperat, în care au auzit pentru prima oară gânguritul pruncilor lor, apoi îşi strâng odraslele cu căldură la inimă şi întorcându-şi ochii spre îndepărtatele câmpuri, de care e legat viitorul turmelor lor şi propria lor prosperitate, îşi zic în minte: "Ajută-ne, Doamne, să ne revedem căsuţele".

Această plecare este pregătită cu migală din timp, iar Pericle Papahagi, care a trăit-o la finele secolului trecut



în comuna sa natală Avdela, ne-o descrie astfel: "După 15 August, adică după trecerea Stămăriei (Sf.Maria), sărbătoarea cea mai mare şi cea mai mult sărbătorită la Aromânii care locuiesc în Pind, încep pregătirile pentru scoborîrea prin locurile mai văratice, prin frumoasele şi legendarele şesuri ale Tesaliei".

"Toată munca femeilor, în tot timpul ce le mai rămâne până la scoborîre, se reduce în a isprăvi lucrurile neapărat trebuincioase căsniciei şi plecării lor. Astfel, cuvertele şi traistele pentru cai, sacii şi hărăile, tendile, stricătorile, tâmbările şi altele se lucrează cu repeziciune uimitoare. Lucrurile de vânzare ca: tălăgane, cape sau tâmbări, velinţe, cergi, covoare, scutic (=fel de aba), săgune, cioareci, ciorapi, obiecte foarte mult preţuite, s'au mântuit de mult şi parte s'au vândut prin bâlciurile ce se ţin în Turcia, iar parte se păstrează pentru a se desface în timp de iarnă. Cu alte cuvinte, munca serioasă este isprăvită şi numai mici puneri la punct au mai rămas, care şi ele se sfârşesc cu iuţeală de nedescris, când momentul plecării soseşte"[24].

Iată acum şi textul lui Pouqueville: "Migraţiunea anuală a Aromânilor Dasareţi, pe care Cantacuzène îi numeşte Masareţi, are ceva impunător şi solemn, ce nu se vede la celelalte popoare. La o epocă determinată, şi anume la Sf.Dumitru, triburile reunite celebrează o sărbătoare generală, în comunele Avdela, Perivole şi Samarina, aşezate pe ramura macedoneană a Pindului. După ceremonie, bătrânii ţin sfat şi aleg câteva familii viguroase, care urmează să păzească în timpul iernii, locuinţele părăsite de ceilalţi. Rânduiala plecării fiind aranjată, preoţii o anunţă prin rugăciuni, răspândind binecuvântările Dumnezeului lui Israel asupra poporului. După toate acestea, urmează despărţirea, care este mişcătoare şi duioasă, apoi întreaga populaţie se ridică şi, împărţită în grupuri, porneşte. Opririle pentru păşunatul turmelor, ca şi opririle pentru mas noaptea, sunt alese şi hotărîte mai înainte. Prin strigăte prelungite, îşi iau rămas bun de la cătunele şi locuinţele pe care le părăsesc, îşi întorc capul spre a mai zări încă odată acoperământul ce-i va adăposti la

primăvară iarăşi şi jelesc pe cei care rămân în urmă ca păzitori. Tot aşa şi berzele, păsări călătoare, îşi lasă cuiburile şi, însoţite de noile odrasle, se avântă peste mări , sperând a reveni, la redeşteptarea primăverii spre a se instala din nou în locurile părăsite cu durere din cauza celor rămaşi în urmă. Pe coastele munţilor se văd turmele înaintând în coloane şerpuitoare; se aude sunetul tălăngilor atârnate de gâtul ţapilor şi al berbecilor, precum şi strigătul animalelor de tot felul; voci amestecate anunţă, însoţesc şi urmează lungul şir al emigranţilor din Pind, care îşi revarsă populaţia sa văratică peste câmpiile Macedoniei. Bătrâni, flăcăi, bărbaţi, fete îmbrăcate cum erau în vechime fecioarele din Sparta, mamele împovărate de leagănul noului născut, pe care-i poartă în desagi pe umerii lor, toţi şi toate păşesc înconjuraţi de animale domestice: cai robuşti, catâri încărcaţi cu bagaje, deasupra cărora cântă cocoşul, ceasornicul călivelor, anunţând veghiile nopţii. Toţi, plini de sănătate, răspândind în jurul lor numai optimism şi speranţă, îşi vor căuta abundenţa şi un climat mai blând, unde să trăiască sub corturi ori în satele lor, unde îşi au locaşul de iarnă. Dacă atitudinea lor nu ar fi atât de paşnică şi pastorală, cineva văzând aceste colonii pribege, s'ar crede în epoca în care nordul revărsa populaţiile sale devastatoare asupra mult încercatelor ţări ale occidentului"(II,pp.389-391).

In această plecare, descrisă atât de minunat de Pouqueville lipseşte - dintre amănuntele picante - nchisirea nâinte (pornirea înainte), care are loc aşa cum ne-o descrie într'un mod cât se poate de plastic Pericle Papahagi: "Inainte de a încărca şi porni familiile cu caii şi catârii lor, în momentul când se face chemarea cailor la ordzu-ordzu, când bărbaţii strică corturile şi pregătesc poverile, pornesc pe jos bătrânele cu stoluri de copii în stare de a putea umbla; aceasta se face în vederea de a nu încurca încărcarea şi de a uşura drumul. Atunci, zeci de bătrâne ţepene, arse de soare, pline de tărie, cunoscătoare de drumuri, izvoare, fântânele, pomi roditori în acel anotimp, povestitoare admirabile, cântătoare unele, sfătoase mai toate, după ce iau câte ceva de merinde



pentru copii, ca să aibă cu ce să le astâmpere foamea şi cu ce le îmboldi zelul de a merge într'una până la locul hotărît de mai înainte, îi mai îmbie să le mai însoţească, că le vor povesti basme, istorioare şi câte alte minunăţii".

"Fiecare vale şi vâlcea, fântână, izvoraş, prăpastie, râu, lac, pod la care se abat cetele de copii, îşi are basmul, povestea, legenda, snoava, istorioara sa, încât nu vom exagera câtuşi de puţin, spunând că fiecare petec din pământul călcat şi locuit şi astăzi de Aromâni, este investit cu un nume de care se leagă câte ceva, plin de amintiri gingaşe, duioase, dureroase uneori, dar întotdeauna scumpe Aromânului, şi pe care bătrânele cele bune de gură ştiu să le întipărească adânc şi neşters în mintea şi inima Aromânaşilor"[25].

E cazul să semnalăm cu această ocazie că lucrările lui Pouqueville au constituit un izvor important de documentare şi inspiraţie pentru Dimitrie Bolintineanu[26].

Astfel, capitolul "Păstorii nomazi" din cunoscuta sa lucrare "Călătorii la Românii din Macedonia şi Muntele Atos" este o prelucrare abreviată, foarte credincioasă, a textului lui Pouqueville analizat mai sus, text care de altfel i-a servit şi ca sursă de inspiraţie pentru binecunoscuta sa poezie "San Marina", deşi aceasta conţine şi unele elemente personale, inexistente la consulul francez.

Spre exemplu, după strofa I-a, care anunţă serbarea plecării păstorilor către Vardar, urmează câteva strofe care înfăţişează masa, hora tinerilor, cântările din fluier şi caval, jocurile copiilor. Toate acestea nu se găsesc la Pouqueville şi par a fi notaţii originale. In schimb, binecuvântarea preoţilor şi plecarea, ca şi apoi şirul animalelor de povară, reamintesc amănuntele date de Pouqueville :

Popii bine-cuvintează
Şi atunci toţi s'au mişcat
　　De plecare
　　Către mare
Turmele înaintează
Toţi cu totul le-au urmat,
Caii poartă în spinare

Corturi, paturi, aşternut...

Femeile poartă nu numai "pruncul cu glugă în spate",aşa cum nota Bolintineanu în "Călătorii" (după Pouqueville), ci şi oi bolnave, iar imaginea aceasta din urmă poate fi reţinută în favoarea observaţiei personale a poetului:

Mumele cu glugi pe spate,
Poartă prunci cu păr bălai
Sau mioare
Lâncezioare...

Apoi, tot după Pouqueville, este evocat salutul mişcător trimis din depărtări locurilor părăsite:

Şi pe cale mic şi mare
Stă, mai cată către sat
Cu plăcere
Şi durere
Ii trimite fiecare
Câte-un dulce sărutat.

Comparaţia vieţii lor "de străini neatârnaţi", întocmai

Ca cocorii
Şi ca norii
Când pe câmpuri de verdeaţă
Când pe munţii cei înalţi...

pare a fi de asemenea o imagine din Pouqueville, care, aşa cum am văzut mai înainte, scrie despre aceşti păstori:"tot aşa şi berzele, păsări călătoare, îşi lasă cuiburile, şi însoţite de noile odrasle se avântă peste mări, sperând a reveni la redeşteptarea primăverii..."

Şi în San-Marina "Oamenii au arme dalbe", iar femeile sunt înfăţişate - ca şi în pasajul tradus în "Călătorii",după Pouqueville

Cu guriţe
De liliţe
Coame de aur, feţe albe...

In sfârşit, ultima strofă asupra durerii încercate de păstori la moartea oilor lor, reia amănunte pe care Pouqueville le dă cu privire la migraţiunea păstorilor din Tesalia şi pe care Bolintineanu le foloseşte la locul cuvenit şi în "Călătorii":

Dar durerea, vai! nu lasă
Nicăiri pe muritor,
Ce dor mare
Ce'ntristare
Inima lor le apasă
Când oiţele le mor!

In concluzie, putem spune că elementele de viaţă pastorală din "Călătorii", împrumutate de Bolintineanu din lucrarea lui Pouqueville, capătă în San-Marina un contur idilic, schiţat cu îndemânare şi cu o netăgăduită vervă lirică, însuşiri care au determinat vitalitatea acestei poezii.

Pouqueville, ca de altfel şi Germanul G.Weigand, a remarcat în fizionomia Aromânului trăsăturile şi proporţiile legionarului roman: "Aromânii nomazi, care poartă pe frunţile lor arse de soare pecetea anotimpurilor, sunt în general oameni viguroşi şi robuşti. Capetele lor evocă proporţiile romane, iar timpul care slăbeşte tipul naţional, nu a putut a-i confunda nici cu Grecii şi nici cu Albanezii. Li se reproşează parcimonia şi încăpăţânarea, totuşi în moravurile lor rustice se regăseşte o franchetă sălbatică ce nu se află în caracterul Levantinilor. Femeile lor au fost dotate de natură cu culorile din care Rubens a făcut "modelul şcolii moderne", iar drept frumuseţe au o lungă coamă bălaie, o gură garifată şi frăgezimea sănătăţii"(II,p.393).

Problema numărului Aromânilor a constituit din totdeauna un subiect de discordie între cercetători şi, deşi nu se va putea şti niciodată numărul lor exact din trecut, totuşi există numeroase atestări din care rezultă că altădată Aromânii erau mult mai numeroşi decât în 1912, când războiul turco-balcanic urgentează descreşterea lor. Iată ce spune în legătură cu acest subiect consulul francez: "Inclin a crede că neamurile valahe din Grecia erau mai numeroase în timpul împăratului Paleologu,decât sunt astăzi, dacă e adevărat - după cum zice Cantacuzène - că ele i-au trimis o deputaţiune de 12.000

din cetăţenii lor. Pentru a găsi astăzi un atare corp de elită întrucât este probabil că s'au trimis oameni aleşi, aşa cum se practică în atare ocazii, ar trebui o populaţie mai numeroasă decât cea a triburilor din zilele noastre" (II,p.393).

Despre importantul centru aromânesc Aminciu (Meţova), consulul francez spune că este aşezat pe o pantă, casele fiind construite în etaje, un râu despărţindu-l în două cartiere: Surinu şi Chiare, numiri care arată că primul cartier este expus la soare, iar celălalt este lipsit de lumina soarelui în unele anotimpuri. Numeroasele caravane care trec prin acest însemnat nod de comunicaţii poposesc la hanurile din partea de sus a Surinului, unde de altfel oamenii cu dare de mână preferă să-şi construiască casele.

Părăsind Aminciul şi urcându-se pe înălţimile ameţitoare ale Pindului, el este mişcat de indescriptibila frumuseţe a naturii înconjurătoare (II,pp.404-407):"O zi mai senină nu ar fi putut îmbrăţişa natura; păşeam pe platoul Lingoului, unde Filip, fugind din faţa lui Q.Flaminius, se opri pentru a-şi odihni oştile şi a arunca o privire asupra regiunii prin care au trecut legiunile lui Cezar şi hoardele lui Alaric. Aceste amintiri se prezentau simţirii mele în mijlocul unei privelişti încântătoare, ce-mi uimea privirile. Istorie, poezie, tablouri, trecutul şi prezentul se perindau prin faţa mea. Păşind în poienile Pindului, simţeam în mine o existenţă nouă, în timp ce respiram aerul parfumat al acestui platou. Munţii erau coloraţi de luminile cereşti născute din primele raze ale soarelui. Mă găseam pe tronul aerian de unde creatorul pare să fi făptuit formele munţilor şi să fi poruncit fluviilor să curgă spre mările Greciei".

Vorbind despre legăturile comerciale ale Aromânilor cu Francezii, Pouqueville subliniază că :"încurajaţi de aceste începuturi, negustorii francezi au conceput proiectul înfiinţării unui antrepozit la Aminciu, în Pind. Aşezaţi în mijlocul Aromânilor din această regiune, ei nu au întârziat să le inspire o asemenea încredere, încât nu mai tratau decât cu Francezii problemele legate de transportul stofelor lor în străinătate"(II,pp.417-418).



Printre localităţile din Macedonia occidentală vizitate de Pouqueville, figurează şi Clisura sau Vlahoclisura, care, împreună cu Aminciu, sunt considerate de Dimitrios Filipidis drept "patrides pepedevmenon andron" adică "patrii de oameni instruiţi"[27].

"Acest oraş - spune călătorul francez - locuit de cinci sute de familii de Vlahi dasareţi, cea mai mare parte refugiaţi din Moscopole, este supranumit de Greci Cosmopolis. Locuitorii spun că colonia care a întemeiat-o a poposit la început pe culmile muntelui Sarachinei, în secolul al XV-lea, perioadă în care Turcii devastau Macedonia şi obligau pe creştini să se retragă în munţii cei mai inaccesibili, spre a evita sclavia sau chiar moartea. Intre timp, populaţia s'a înmulţit cu Aromânii veniţi din alte părţi, îndemnaţi fiind de un instinct care îi împingea să caute regiunile reci, înconjurate de păduri cu păşuni şi cu ape glaciale, care fac deliciul Vlahilor"(III,pp.22-23).

Pouqueville vorbeşte apoi de bogaţii negustori şi cărăvănari care începeau să frecventeze drumul prin Bosnia până în Costainiţa. Ca şi locuitorii Aminciului, favorizaţi de soartă de a fi aşezaţi la răscrucea marilor drumuri comerciale, Clisurenii s'au răspândit de mult în toată Peninsula Balcanică şi în Europa, Clisura devenind în acelaşi timp un important centru de desfaceri a produselor aduse de la Viena, Budapesta, Constantinopol şi Salonic.

Mărturie vie a acestei perioade de prosperitate economică şi culturală a Vlahoclisurei stau încă numeroasele sale case care, adevărate mici palate, continuă şi în zilele noastre a stârni admiraţia tuturor.

Astfel, într'un articol apărut nu de mult în ziarul grecesc din Salonic "Makedonia" şi intitulat "Celule ale civilizaţiei noastre: comunele aromâneşti din Macedonia", N.Moutsopoulos, profesor la facultatea de arhitectură a Universităţii din Salonic, spune printre altele: "Un element foarte important pentru aceste comune (este vorba de centrele aromâneşti Vlahoclisura, Nevesea şi Vlaholivadi,n.n.), este morfologia arhitecturii lor. In aceste centre se află cele mai frumoase exemple de "case boiereşti" (în text "arhontica spitia").

In Clisura, cele mai frumoase dintre acestea se găsesc în jurul mahalalei Sfântului Dumitru. Dar nu vreau să uit a menţiona că unul dintre cele mai încântătoare tablouri pe care le-am văzut vreodată a fost celebra mânăstire a Maicii Domnului, în care se poate admira cel mai frumos iconostas din Macedonia occidentală".

"Această arhitectură a "caselor boiereşti" din Clisura, sau Vlahoclisura cum i se spunea altădată, aşezată ca toate comunele aromâneşti într'o poziţie specială, se caracterizează prin interioare de un gust rafinat, cu tavane din lemn, sculptate, cu camere mari şi bine luminate, toate acestea constituind elemente rare în spaţiul macedonean, de aceea mi-a făcut o plăcere deosebită să le văd. O veche fotografie de la începutul secolului, a celebrului fotograf francez Boissonat, pe care am văzut-o cândva, reprezintă ritualul oferirii dulceţii, unui străin, într'o casă din Vlahoclisura. Aş fi dorit, dacă mi s'ar oferi posibilitatea, să public într'o zi această excepţională fotografie"[28].

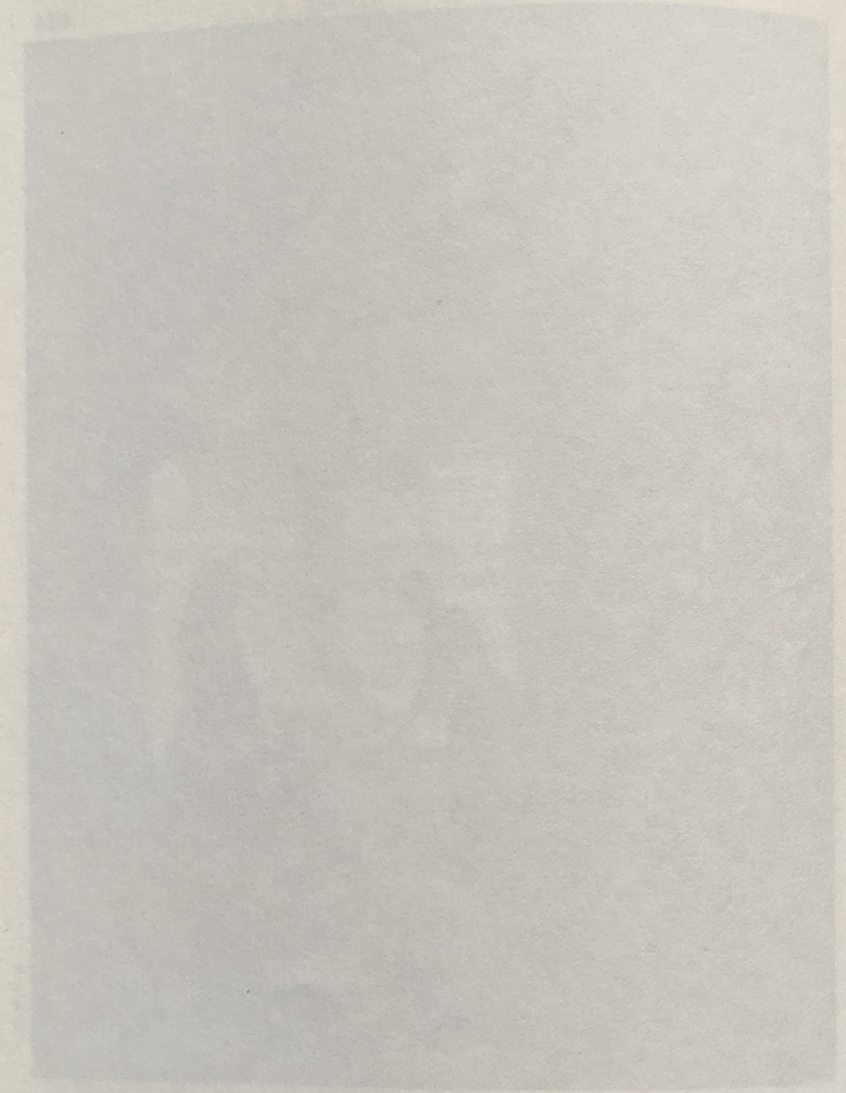
Cum, din fericire, eram în posesia fotografiei în cauză, i-am trimis domnului Moutsopoulos un exemplar, gest care a fost foarte apreciat.

Şi pentru ca cititorul să-şi facă o imagine şi mai fidelă asupra caselor din Vlahoclisura, vom reproduce o descriere a interiorului acestora, făcută de cineva care şi-a petrecut copilăria într'o asemenea locuinţă. Este vorba de unul dintre cei mai proeminenţi fii ai acestei comune, scriitorul, poetul, diplomatul şi profesorul Marcu Beza, care în nuvela cu caracter autobiografic "O viaţă" scrie:

"Casele, unele din ele adevărate palaturi, cu scări de marmură, în două sau trei rânduri şi cu firide de meterezuri, cu pereţii zugrăviţi în ulei gras, care, încă până azi, dăinuieşte pe zidurile roase de vremuri; păşeai în ele prin tinde pardosite cu lespezi, prin cerdacuri aşternute cu velinţe şi, de aici, în încăperi cu duşumele şi mindiruri lungi, unde stau întinse "tende" şi "chilimuri" cu şiruri de păsări în diferite culori, şi perini îmbrăcate în scumpe mătăsuri, cu persiane şi perdele grele la ferestre; în odaia bună atârnau



Celebra fotografie a lui Boissonat reprezentând un interior din Vlahoclisura





arme şi oglinzi de Veneţia; pe mese, tăvi cu tacâmuri de cristal, deasupra vetrei, sfeşnice de argint, vase de faianţă în care spumega vinul şi pe perete un ornic de nuc cu greutăţi, atârnând în jos; mai încolo, o lacră de nuc bogat înflorită; la o parte, un dulap în lemn sculptat şi, deasupra lui, o frescă de mâna unui zugrav localnic, ce înfăţişa paradisul".

După Clisura, etapa următoare a călătoriei lui Pouqueville este Moscopolea, cel mai de seamă dintre oraşele întemeiate vreodată de Aromâni.

" O colonie de Valahi dasareţi - scrie Pouqueville - se instalase în mijlocul Albanezilor toschi, aşa cum un roi de albine harnice se stabileşte câteodată în scorbura stâncilor, în jurul cărora mugesc torenţii. Păstori vigilenţi, muncitori şi economi, aceşti Valahi care se pretindeau descendenţi din Romanii stabiliţi în Candavia de către Quintus Maximus, ridicaseră pe ruinele vechiului oraş Moscu, în secolul al XI-lea, oraşul Moscopole, care - dintr'un simplu adăpost de păstori - devenise metropola comercială a Epirului. Pe la mijlocul secolului al XVIII-lea acest oraş avea aproape patruzeci de mii de suflete, şi în 1788 populaţia lui crescuse cu o treime, ceea ce promitea un viitor plin de speranţe creştinilor din această parte aproape ignorată a Greciei. Şcolile din Moscopole înfloreau; civilizaţia se anunţa sub auspiciile religiei şi ai slujitorilor acesteia; dar spiritul despotismului, duşman al oricărei prosperităţi, poate oare să suporte ca un oraş liber să se ridice în sânul imperiului său?"

"Hoardele mahomedane din Dangli şi Colonia au fost primele a da semnalul nenorocirilor, începând a prăda caravanele şi a asasina pe cărăvănarii care frecventau târgul Moscopolei. Pe de altă parte, beii turci din Muzachia, sub pretext de a ajuta pe supuşii necăjiţi ai Marelui Senior, aşezară garnizoane în oraş; şi după zece ani de devastări, jafuri şi încăierări, Moscopolea a fost ştearsă de pe faţa pământului! Tot ce a rămas din acest oraş sunt două sute de colibe locuite de nişte păstori săraci, colibe pe care mizeria nu va întârzia poate să le înmormânteze sub vastele ruine, care atestă încă vechea sa splendoare"(III,pp.45-46).

In aceşti ani de groază şi desnădejde, de cumplită ameninţare şi de bejenie, care au precedat distrugerea oraşului, îşi are originea o legendă de o plasticitate extraordinară şi de un dramatism zguduitor, legendă a cărei paternitate o reclamă Moscopolea, precum şi un alt oraş aromânesc vecin, distrus la aceeaşi dată, Şipisca.

"Intr'o zi, un mare bogătaş a dispărut din oraş şi, la poarta casei sale, a lăsat o găină jumulită numai la guşă;alta jumulită numai pe jumătate, în coridor; iar a treia, jumulită pe de-a'ntregul, în casă. Lumea, nu cu greutate, a deslegat sensul acestui oracol: cine va pleca devreme va scăpa binişor; cine va pleca mai târziu va pierde destul, iar cine va rămâne până la urmă, va fi pierdut pe de-a'ntregul"[29].

Geniul popular a cântat în următoarele versuri această cutremurătoare tragedie:

"Ună n̆illi di arbineşi
şi-alţ ahânt armatuladz
s-duc şi calcă Linătopea
Linătopea şi Niculiţa
ş-giumitate di Muscopule
Muscopulea nu si calcă
că sun gion̆lli tută alepţâ
Şi nsuraţâ
Şi ninsuraţă
Şi sun feate nimărtate
şi ghin a gion̆ilor indate
Vin ncoa fitica meauă
cu fuşeclii tu pudeauă
că noaptea aistă easti arauă".

("O mie de Albanezi
şi alţi atâţia armatoli
se duc să prade Linătopea,
Linătopea şi Niculiţa
şi jumătate din Moscopole
Moscopolea nu se biruie uşor
căci toţi sunt tineri voinici
Insuraţi



şi neînsuraţi
şi sunt fete nemăritate
care vin în ajutorul voinicilor.
Vino, încoace, fetiţa mea
cu cartuşele în şorţ
că această noapte este îngrozitoare.")

In zadar, "în acea noapte atât de îngrozitoare", s'au bătut tinerii însuraţi şi neînsuraţi, sprijiniţi în lupta lor de rezistenţă de fetele nemăritate, care-i ajutau, purtând în şorţurile lor muniţiile, fiindcă garnizoana instalată deja între zidurile cetăţii - întocmai ca Ulise care a pătruns în Troia ascuns în calul sacru - aştepta doar semnalul ca să dea ajutor şi o mână frăţească bajbucilor albanezi, veniţi din afară, ca să desăvârşească catastrofa oraşului.

Atunci a avut loc marele exod, care a răspândit pe Moscopoleni în toate centrele comerciale din Balcani şi Europa Centrală, ajungând până la Pesta şi Viena.

Acest exod masiv al Moscopolenilor nu a scăpat din vedere profesorilor americani J.Lamp şi M.Jackson de la Universitatea din Indiana, care,într'un studiu consacrat istoriei economice a Balcanilor între 1550 şi 1950, scriu, printre altele - următoarele[30]:

"Prima migraţiune balcanică de mari proporţii, care a contribuit la crearea reţelei comerciale la graniţele nordice ale imperiului otoman,a pornit - fapt care de altfel nu ne surprinde - dintr'un vestit centru urban. Pe vremea aceea, nici populaţia sârbă şi nici cea bulgară nu se bucurau de exclusivitatea controlului asupra unui mare centru comercial. In schimb, Vlahii ţinţari au reuşit acest lucru la Moscopole, oraş aşezat pe graniţa actuală greco-albaneză. Strămoşii lor sunt, ca şi cei ai Românilor nord-dunăreni, populaţii pre-slavice din Balcani. Vlahii îşi trag numele din aceeaşi rădăcină a cuvântului Welsh, care înseamnă de asemenea "străin", când au fost împinşi în regiunile muntoase, de Slavii de sud şi de împăraţii acestora, în evul mediu. In urma fărâmiţării acestuia de către forţa otomană, unii Vlahi au continuat încă să se ocupe de creşterea vitelor pe înălţimile munţilor, de

unde coborau la câmpie numai în timpul iernii. Alţii, în schimb, profitând de experienţa lor în comercializarea produselor obţinute de la turmele lor, s'au instalat definitiv în diverse oraşe. De departe, cel mai mare dintre acestea era Moscopole. Populaţia sa a crescut până la peste patruzeci de mii de suflete la mijlocul secolului al optsprezecelea. Negustorii moscopoleni îşi trimeteau agenţii până la Veneţia şi Viena. Apoi i-a lovit dezastrul. Zvonuri circulau în rândurile mercenarilor albanezi, după care oraşul şi populaţia sa ţinţară, de religie ortodoxă, ar fi susţinut expediţia fără succes a generalului Orlov în sudul Adriaticei. Ei au jefuit pentru prima oară oraşul în 1769 şi au mai revenit în 1788. Puţin mai târziu, faimosul Ali Paşa din Ianina, de origină albaneză, a desăvârşit opera începută de compatrioţii săi, reducând oraşul la un cătun de păstori.

Negustorii din Moscopole şi-au mutat operaţiile comerciale, la început, în unele oraşe macedonene ca Veles şi Bitolia. Mulţi s'au îndepărtat mai în spre nord. Poate vreo 5000 s'au instalat la Belgrad şi în alte oraşe sârbeşti. Numeroşi au fost aceia care au traversat hotarul habsburgic, stabilindu-se la Zenun - situat pe fluviul Sava, de partea cealaltă a Belgradului. Aici, ei au întâlnit compatrioţi de ai lor care, alături de Greci, deţineau monopolul comerţului de cereale şi tutun. Noii sosiţi au reuşit să-şi consolideze uşor poziţiile lor economice, profitând mai ales de privilegiile pe care autorităţile habsburgice le-au acordat Aromânilor în 1658. In scurt timp, ei au reuşit să domine comerţul şi în special piaţa financiară, adică schimburile şi împrumuturile.

Profitând de legăturile pe care le întreţineau cu conaţionalii lor stabiliţi în inima Turciei europene, Ţinţarii au reuşit să imprime un elan deosebit comerţului din aceste regiuni şi să schimbe - la începutul epocii moderne - centrul de greutate al comerţului exterior balcanic, din oraşele Mediteranei în direcţia Europei centrale"(pp.44-45).

Contemporan cu Pouqueville, arheologul, numismatul şi istoricul francez Esprit M.COUSINÉRY îndeplinea aceeaşi funcţie de consul într'un alt important oraş din Turcia europeană,



Salonic. Profitând de această ocazie, el a întreprins numeroase cercetări pe teren - de natură arheologică, geografică, etnografică, istorică şi economică, ale căror rezultate au fost publicate în 1831, într'o lucrare în două tomuri[31].

"Dar Macedonia - spune autorul - ascunde şi alte ruine nu mai puţin demne de interes decât templele şi oraşele de care am vorbit. Este vorba de resturile vechilor popoare - Valahii, foşti coloni romani, ieşiţi din Macedonia, şi care, forţaţi să-şi caute refugiu în munţii cei mai apropiaţi, revin în mare număr în Macedonia, când situaţia politică mai calmă şi perspectivele comerciale i-au atras aici"(p.14).

"Valahii se găsesc în foarte mare număr în Macedonia; ei sunt supuşi, ca şi Grecii şi Bulgarii, ierarhiei patriarhale din Constantinopol. Această populaţie este pur romană; ea provine de pe urma distrugerii oraşelor cărora anterior diverşi împăraţi le dăduseră numele de colonii, instalând acolo legiuni, care se bucurau şi beneficiau de legile civile romane. Aceste oraşe luau titlul de colonii şi, în cazuri mai rare, acela de municipii; ele aveau dreptul să bată monede de bronz, cu gravura prinţului domnitor, uneori ele imprimau şi pe acelea ale magistraţilor lor. Aceste colonii sunt cunoscute din istorie, precum şi graţie monedelor lor... Se pare că, în perioada frământărilor politice din secolul al XI-lea, locuitorii, siliţi să părăsească solul pe care l-au posedat vreme îndelungată şi foarte geloşi de independenţa lor, şi-au găsit refugiu în munţii care separă Epirul de Macedonia şi de Tesalia. Până la acea epocă ei nu au avut nici un motiv să se exileze din patria lor"(I.p.16).

"Amintirea vechilor libertăţi a determinat emigrarea lor, care a avut un caracter general printre urmaşii acestor soldaţi romani; munţii Epirului şi ai Iliriei macedonene au devenit refugiul lor. Ei s'au oprit mai cu seamă în Pind, deoarece le era mai aproape; de altfel, în această regiune îi găsim în cel mai mare număr; limba lor vă împiedică să nu-i recunoaşteţi; ei vorbesc totdeauna latina şi dacă sunt întrebaţi de ce naţionalitate sunteţi voi? ei răspund cu mândrie **român**!

"Printre oraşele pe care le-au locuit în Iliria se gă-

şeşte Voscopole, ale cărei excelente ape şi păşuni i-au atras. Noua lor poziţie i-a făcut păstori. In vremurile noastre,Voscopolea se îmbogăţise graţie comerţului cu Germania. Locuitorii aveau construite case foarte frumoase; dar un paşă din Albania, atacând şi jefuind acest oraş, a făcut ca comercianţii moscopoleni să se împrăştie; ei sunt în zilele noastre răspândiţi în Banat, în Ungaria, în diferite oraşe ale Macedoniei şi mai ales la Seres, unde Ismail Bei le-a rezervat o primire bună. Nu există astăzi în Voscopole decât ruine şi nişte colibe unde locuiesc câteva familii foarte sărace, făcând parte din aceeaşi naţie"(I,p.17).

Vom completa relatările lui Cousinéry asupra Moscopolei cu un paragraf extras dintr'un studiu asupra "negustorilor ortodoxi din Balcani", apărut în prestigioasa revistă americană The Journal of Economic History[32].

"Oraşele comerciale aromâne au atins culmea prosperităţii lor în jurul şi în scurt timp după 1750. Dintre cele mai înfloritoare comunităţi din Epir, Macedonia şi Tesalia, angajate în comerţul de transport, a fost oraşul valah Moscopole, care în 1750 avea o populaţie de 40.000 de suflete. Ascunsă într'o vizuină de munte şi, prin urmare, la adăpost de invidia bandiţilor şi a oficialităţilor otomane, cetăţenii Moscopolei s'au îmbogăţit din vânzarea produselor turmelor lor - lână, brânzeturi şi piei de animale - la cumpărătorii evrei şi negustorilor italieni. După tratatul de la Passarovitz (1718), ei şi-au extins afacerile şi în Ungaria. In perioada anilor de război 1769 şi 1788, grupuri de bandiţi albanezi au atacat şi distrus Moscopolea. Aceste bande erau conduse în 1788 de tatăl lui Ali Paşa; puţin mai târziu,Ali Paşa în persoană a desăvârşit distrugerea şi curând oraşul a fost redus la două sute de colibe de păstori"(p.252).

"In 1770, refugiaţi aromâni din Moscopole au întemeiat noul oraş macedonean Cruşova. După cea de a doua incursiune împotriva Moscopolenilor, marele latifundiar local Ismail Bei din Seres a primit cu multă căldură un mare număr de refugiaţi aromâni din Moscopole, care au reuşit să supravieţuiască prăpădului, găsind aici imediat de lucru ca chiragii, cărăuşi şi agenţi în vânzarea bumbacului"(p.253).



Revenind la Cousinéry, acesta regretă faptul că Pouqueville, care în descrierea Tesaliei, Epirului şi a Iliriei a dat amănunte interesante asupra acestor Vlahi, dar, "din păcate nu a spus aproape nimic asupra originii lor. Noi ştim din studiul monedelor, precum şi din istorie, care erau oraşele locuite de aceşti coloni romani din Macedonia şi când, în zilele noastre,găsim urmele acestora în regiunile înconjurătoare, nu ne putem îndoi de locul de provenienţă al acestor populaţii"(I,p.17).

"Valahii din Macedonia au conservat nu numai caracterul lor naţional şi numele de Roman, dar - în egală măsură - mândria şi curajul străbunilor lor. Ei sunt aceia care se instalează totdeauna în fruntea caravanelor când, în drum spre bâlciurile din Rumeli, trebue să traverseze regiuni primejdioase. Ei poartă cu toţii la aceste drumuri acelaşi costum, aceleaşi arme şi o căciulă foarte înaltă, acoperită cu lână neagră, care le dă un aspect solemn şi grav"(I,p.18).

"Valahi se văd nu numai în Valahia, Moldova şi Macedonia, dar până şi în împrejurimile oraşului Argos, unde ei exercită, în general, meseria de negustori şi de păstori.Sunt în măsură să vorbesc despre aceştia din urmă în plină cunoştinţă de cauză".

"Intr'o zi, când mă aflam în târgul din Argos, cineva mi-a atras atenţia asupra unui mare număr de bărbaţi şi femei, a căror îmbrăcăminte era deosebită de cea a Grecilor; am fost asigurat că ei locuiau în munţii din apropiere, că erau aproape cu toţii păstori, că vorbeau aproape aceeaşi limbă cu Vlahii din Macedonia şi în acelaşi timp limba greacă. Am ajuns uşor la concluzia că este vorba de foşti Romani,ca şi aceia din Macedonia şi urmaşi ai vechilor coloni pe care August i-a instalt la Corint şi la Patra. Se pare că ar fi încercat aceeaşi soartă ca şi Aromânii din Macedonia. Goniţi de pe proprietăţile lor în cursul unor revoluţii ale căror epoci ne sunt necunoscute, ei s'au refugiat în munţii din Argos, de bine de rău să se hrănească şi să se apere"(I,p.18).

In 1840, apare la Paris, în patru volume, lucrarea lui

Ami BOUÉ "La Turquie d'Europe", al cărei subtitlu ne dă o idee destul de clară asupra conţinutului: "observaţii asupra geografiei, geologiei, istoriei naturale, statistica, moravurile, obiceiurile, arheologia, agricultura, industria, comerţul, guvernul, clerul, istoria şi situaţia politică a acestui imperiu"[33].

Menţionăm în treacăt că Boué a fost un eminent geolog, fondator în 1830 al Societăţii de geologie din Franţa şi un pionier în domeniul colaborării internaţionale pe plan ştiinţific.

Principalul obiectiv al cercetărilor sale în Turcia europeană, în decursul celor trei călătorii de studii, care au avut loc între 1836 şi 1839, a fost o monografie geologică a acestei regiuni, dar, până în cele din urmă, ne-a lăsat un amplu studiu enciclopedic de o deosebită valoare ştiinţifică.

Primul centru aromânesc vizitat de Boué a fost Meţova (Aminciu) "aşezat pe nişte creste de stânci negre şi pe o pantă la o altitudine absolută de 3705 picioare. Acest oraş se compune din două cartiere, separate de un râu: unul este Anilion (traducerea exactă în limba greacă a termenului aromânesc, folosit în mod curent de localnici Nchiare, din cauza poziţiei sale nordice, soarele nu apare decât târziu şi în scurt timp se pierde = chiare, persoana a treia, prezent singular, a verbului chirire = latinesc perire, n.n.) şi Prosilion (tot traducerea în greceşte a termenului curent aromânesc Nsurinu = latineşte serenus, adică parte însorită, n.n.)."

"Pentru a ajunge în oraş a trebuit să traversăm un boschet de stejari verzi, lângă care într'un colţ pitoresc am zărit o mânăstire, în curtea căreia era o salcie plângătoare. De aici, şi până să ajungem la primele străzi ale oraşului am traversat o regiune plină numai de vii"(I, p.57).

Este într'adevăr vorba de regiunea cuprinsă între Valea di Cornu şi Valea cu Apă, unde încă şi în zilele noastre se cultivă intens viţa de vie, regiune cunoscută sub numele de "la Yinieţ" (la vii).

Un alt exemplu care confirmă ipoteza că Aromânii au practicat în trecut "agricultura montană" pe o scară destul de întinsă, îl găsim într'un document din Aminciu, datând din 13 Ianuarie 1793, de unde rezultă că "în acea vreme, Aminciu singur - fără a se ţine seama de mahalalele sale - producea 400.000 de ocale (adică peste 600.000 de litri) de vin, de o foarte bună calitate. Instalaţii speciale prevăzute cu "călcători" (teascuri), "varelli cu cărute" şi butoaie se găseau la Buianu şi la Yinieţ, unde agricultorii din Aminciu petreceau toată iarna, ocupaţi cu fabricarea vinului, în timp ce vara se urcau la Mavrovuni, unde cultivau secara, tot pe o scară foarte întinsă. Lucrurile acestea, spune Gheorghe Platari - autorul cărţii unde este citat documentul - le pot înţelege mai bine numai aceia care au cutreerat aceste regiuni"[34].



("Varellili cu căruţe" menţionate mai sus erau nişte butoaie de mărimea unei camere, cu o capacitate deci de mii de ocale de vin. Un asemenea exemplu se poate admira încă şi în zilele noastre la Aminciu, în pivniţele mânăstirii Sf.Nicolae).

Un alt produs, de o calitate excelentă, extras tot din struguri şi de altfel foarte apreciat de Aminceni, era rachiul. Se prefera cel obţinut dintr'o a doua distilare, în care se adăugau anason, gutuie, mere parfumate, etc., varietate poreclită de "amatorii" aminceni în aromâneşte "jdrodâ", adică "dezmierdată" sau "mângâiată". Deseori se putea auzi în băcăniile unde băutura era vândută: "da-mi unâ jdrodâ", adică "dă-mi o dezmierdată", în loc de "dă-mi un pahar de rachiu" (citat în aromâneşte de Platari)[35].

Din acelaşi document a lui Platari se constată că autorităţile locale erau preocupate de protejarea consumatorilor împotriva eventualelor abuzuri din partea unor negustori mai puţin scrupuloşi, care ar fi fost tentaţi să "boteze" sau cum se spune aici, să "adape" vinul şi rachiul. De aceea, în 1700 s'a înfiinţat o "Epitropie a vinurilor a Voivodatului Aminciu" care avea ca sarcină, pe lângă inspectarea calităţii produselor, aceea de a stabili preţurile, precum şi a determina datele când produsele din noua recoltă puteau fi lansate pe piaţă. Străinilor le era interzis să se ocupe cu comercializarea acestor două băuturi, prevăzându-se sancţiuni severe împotriva

eventualilor contravenienţi.

Detaliu interesant:"Eforia", condusă de un "efor al vinurilor" avea o ştampilă proprie în formă de ploscă, pe care era gravat, în formă de cerc, numele şi anul de fondare al acesteia, 1700, în interiorul cercului fiind gravat un ciorchine de struguri[35].

După această interesantă, credem, digresiune să revenim la Boué. "Există - spune el - între 80 şi 100 de case în cartierul sudic şi 900 în cel nordic, ceea ce ne face să credem că populaţia acestui oraş se ridică la peste 5000 de suflete. Toate casele sunt construite din piatră, zidurile fiind prevăzute cu grinzi aşezate orizontal, la diferite distanţe.Exteriorul acestora este albit cu var, fiind tot odată înconjurate de o fâşie de culoare galbenă lângă suprafaţa pământului. Un mare număr dintre ele sunt prevăzute cu galerii sau săli la etajul superior, ale căror uşi largi dau în direcţia sud, iarna putând fi închise cu un fel de obloane, iar vara constituind o poziţie aleasă pentru a admira munţii vecini. Interiorul este curat şi vădeşte bunăstarea şi chiar bogăţia. Toată populaţia Meţovului este valahă sau ţinţară.Este vorba de oameni extrem de harnici, îmbrăcaţi foarte bine, care - ca şi savoiarzii - se înstrăinează în regiuni îndepărtate pentru a-şi câştiga banul şi apoi se întorc acasă. Dat fiind că în Turcia toţi se însoară de timpuriu, se întâmplă adeseori ca bărbaţii să-şi părăsească familiile pentru o perioadă mai lungă. Ca şi artizanii din valea Piemontului, mai mulţi tineri însuraţi se întovărăşesc şi se duc împreună în străinătate unde vor face comerţ sau practica meseriile lor, întorcându-se cu rândul la Meţova; astfel că familiile lor au în mod regulat veşti de la ei"(I,pp.57-58).

In capitolul consacrat locuitorilor Turciei europene, vorbind despre Aromâni, Boué remarcă: "Ţinţarii sau Vlahii stabiliţi de mult timp în Turcia, dispersaţi în numeroase localităţi şi oraşe, dau dovadă de mare pricepere în afacerile comerciale..." Ei vorbesc aceeaşi limbă coruptă, amestecată cu cuvinte greceşti, ca şi locuitorii Valahiei şi sunt mândri ca şi ei de a purta numele de romuni sau romani. Cei din Pind se cheamă Megalovlahi, ceea ce aminteşte de Vlahia Mare, iar Slavii îi numesc Ţinţari, deoarece ei înlocuiesc ci-ul norddunărean cu ţi: astfel, ei vor zice ţinţi în loc de cinci" (II,p.21).



"Intrucât limba lor conţine numeroase cuvinte de origine slavă şi ţinând seama de faptul că Imperiul de Răsărit nu a fost invadat de Slavi decât în secolele VI şi VII,pare foarte probabil că Vlahii din sud-vestul Turciei sunt colonii posterioare acestei epoci, stabilite deci în această regiune în secolul al XI-lea. De altfel, nu avem decât să comparăm înfăţişarea, statura şi caracterul Ţinţarilor cu a Vlahilor din nord pentru a recunoaşte acelaşi popor"(II,p.22).

Revenind asupra limbii Vlahilor, al căror număr - după statisticile vremii - s'ar ridica la 600.000 de suflete,Boué afirmă că este vorba de un amestec de latină şi slavă, conţinând de asemenea unele elemente vechi de origine ilirică.Ţinţarii, trăind în mijlocul altor naţiuni, sunt obligaţi să înveţe încă de la naştere albaneza, greaca, slava sau turca,astfel încât vecinii lor nu-şi dau niciodată osteneala să înveţe vlaha"(II,p.54-55).

Despre trăsăturile fizice ale Ţinţarilor din Pind şi din munţii Aspropotamului, Boué spune că "sunt oameni scunzi şi îndesaţi, viguroşi, cu părul negru sau castaniu, cu figura inteligentă..."

"Ca şi în Vlahia, găsim printre ei acest amestec de gen roman, acesta fiind cazul mai ales cu Vlahii dasareţi.Chiar dacă ar fi îmbrăcaţi în costum albanez, nu-i posibil a-i confunda cu aceştia. Ei sunt foarte sobri, rezistenţi la oboseală, extrem de economi, fără lux şi ospitalieri"(II,p.69).

"Mulţi Aromâni se dedau comerţului, stabilindu-se pretutindeni unde există posibilităţi de câştig. Ei se exprimă cu vivacitate şi inteligenţă şi vădesc, în general, un fond de instruire la care nu te poţi aştepta să-l găseşti printre aceşti oameni de munte".

"Femeile ţinţare au mai degrabă forme masive decât zvelte, dar deseori sunt bine făcute. Toate se caracterizează printr'o sănătate bună şi tenuri frumoase. Trăsăturile lor nu au mereu

delicateţea figurilor greceşti, deşi ochii lor nu sunt lipsiţi de frumuseţe, fiind în numeroase cazuri albaştri. Părul îl au uneori blond. Ele sunt foarte muncitoare şi participă la lucrările soţilor lor. Supuse, ca de altfel toate femeile din Turcia, ele suportă fără a se văita foarte lungile absenţe ale bărbaţilor lor. Văduvele se consacră cu trup şi suflet educării familiilor lor, fiind ajutate şi protejate fie de rudele lor, ori de acelea ale fostului lor soţ. Bărbaţii însuraţi stabiliţi de mult timp în străinătate, revin în fiecare vară sau din doi în doi ani pentru a petrece o perioadă în sânul familiei, cu soţia şi copiii"(II,p.70).

Abordând un subiect rareori tratat de ceilalţi călători străini, muzica, Boué constată că "Ţinţarii sau Vlahii din Macedonia, Tesalia şi din Grecia au un mare număr de bucolice, de cântece în general pastorale, melodii vesele sau în care se cântă amorul. Muzica ce le însoţeşte mi s'a părut superioară aceleia a Slavilor" (II,p.108). "Grecii şi Ţinţarii cântă câteodată în cor, în timp ce unul dintre ei scoate un sunet nazal şi monoton, care se aseamănă cu melodia cimpoiului.Totuşi fluierul este instrumentul care, în mod obişnuit, însoţeşte cântecele. Persistenţa lor de a cânta este uneori extraordinară"(II,p.109).

"Muzica este foarte gustată în Imperiul Otoman, dar nu-i vorba de genul muzicii noastre (occidentale,n.n.), faţă de care toţi locuitorii Turciei par insensibili, cu excepţia totuşi a Vlahilor şi poate a câtorva Greci, precum şi a unor oameni bine educaţi"(II,p.110).

Referindu-se încă odată la hărnicia Aromâncelor, Boué remarcă: "acestea au obiceiul de a-şi purta pruncii pe spinare şi chiar uneori într'un mic leagăn de lemn. iar când vor să-şi alăpteze copiii nu au decât să-l întoarcă în faţă. Cu sau fără această povară pe spate, ele ştiu totuşi să toarcă mergând" (II,p.217).

Referindu-se la abilitatea Aromânilor de a zidi poduri, Boué semnalează că:"în acest moment se pare că, pentru construirea podurilor, sunt folosiţi numai Ţinţari, care se bucură de un asemenea prestigiu ca zidari şi pavori, încât sunt preferaţi Nemţilor în Sirmia şi în Ungaria. Aceşti oameni sunt cunoscuţi sub numele de Gogi, şi acest nume a devenit un fel de poreclă pentru toţi Aromânii"(III,p.73).



"In materie de bijuterii există la Constantinopol şi în alte câteva oraşe mari din Turcia, Greci şi Ţinţari care ştiu să lucreze în filigran foarte frumos. Aromânii din Pind sunt mai ales renumiţi pentru talentul lor, de pe urma căruia realizează mari câştiguri" (III,p.82).

"Aromânii din Călaru sunt celebri şelari şi excelează de asemenea în arta de a broda costume"(III,p.91).

Despre activitatea comercială a Aromânilor Boué remarcă: "...negustori ţinţari se găsesc în toate oraşele din Turcia şi chiar în numeroase ţări străine, mai ales în cele vecine cu Imperiul Otoman". Işi exprimă de altfel surpriza când constată că Aromânii stabiliţi în mici centre comerciale din Albania de sud şi din Macedonia vestică au proprii lor reprezentanţi în Europa şi la Constantinopol. Frecvente sunt de altfel cazurile când aceşti negustori aromâni se deplasează pentru afaceri până în Rusia, la Pesta, Viena sau Leipzig. Şi, mai departe, citează o serie de asemenea mici centre comerciale cum ar fi Vlahoclisura, Niausta, Capesovo, Călaru, etc.,încheindu-şi acest capitol cu următoarea apreciere elogioasă la adresa negustorilor ţinţari:"nu ne putem împiedica de a recunoaşte judecata subtilă, chiverniseala şi îndrăzneala în comerţ a Ţinţarilor"(III,p.164).

Abordând problemele legate de instrucţia publică în Peninsula Balcanică, Boué constată că "dintre toate popoarele din această regiune, Ţinţarii şi Grecii sunt cei mai instruiţi fiindcă au ştiut să dea copiilor lor mijloacele necesare de a ieşi din ignoranţă"(III,p.521).

"Există în Turcia europeană, din fericire, familii unde cunoştinţele se transmit din generaţie în generaţie, cum este cazul mai ales la Aromânii din cantonul Zagor cu "caloiatrii," aceşti medici destul de destoinici, capabili să vindece chiar herniile"(III,p.540-541).

Făcând aluzie la tendinţa popoarelor conlocuitoare din Balcani de a denigra pe Aromâni, Boué spune:"Din fericire,

harnicii Ţinţari sau Valahi din Turcia dovedesc falsitatea acestor informaţii şi arată de ce este capabil acest popor atât de interesant"(IV,p.68).

La câţiva ani după Boué, un alt om de ştiinţă francez va vizita numai o parte din Peninsula Balcanică, şi anume Grecia continentală şi Morea: este vorba de Jean Alexandre BUCHON (1791-1846), jurnalist şi istoric, care a jucat un rol activ în rândurile partidului liber sub Restauraţie.

Deşi în impresiile sale de călătorie[37] nu acordă o mare importanţă Aromânilor, totuşi pasajul unde relatează întâlnirea accidentală în Tesalia cu un grup de păstori valahi merită să fie cunoscut:"La o mică distanţă de râu, am dat peste un cantonament de Megalo-Vlahi, în număr de aproape cincizeci de bărbaţi şi de femei, strânşi în jurul unui bătrân frasin. Am trimis pe unul din jandarmii mei ca să întrebe dacă au ceva lapte de vânzare. Intr'o clipă sosi lângă mine un om cu părul alb, dar plin de vigoare. El ne-a adus o imensă strachină cu lapte, urmat fiind de un păstor mai tânăr,purtând la rândul său o altă strachină, nu mai puţin enormă, cu iaurt proaspăt. Am băut cu cea mai mare plăcere, fără să cobor de pe cal, o mare cantitate de lapte şi am împărţit iaurtul şi încă o altă găleată de lapte jandarmilor şi cărăvănarilor mei.Când toate străchinile au fost gata, am vrut să dau câteva drahme Aromânului atât de amabil; dar el mi-a răspuns, fără nici un fel de prefăcută mândrie, că laptele este un lucru care se oferă cu plăcere unui străin, dar nu se vinde niciodată, fiindcă acest act ar putea aduce nenorocire; că dacă eu sau ai mei am mai dori lapte sau iaurt, ei aveau o cantitate suficientă la dispoziţia noastră , în corturile lor, dar că mă ruga să nu-i jignesc oferindu-le bani. Totul a fost spus într'un mod foarte modest, foarte politicos, dar foarte clar. Aromânii sunt totdeauna oameni buni şi, în ciuda modului lor de viaţă nomad, nu se amestecă deloc cu briganzii, căutându-şi exclusiv de viaţa lor de familie. M'am apropiat atunci de corturile lor, unde erau reuniţi, i-am rugat să primească mulţumirile mele pentru amabila lor ospitalitate, vrednică de cinste pentru caracterul păstorului aromân, le-am strâns prieteneşte



mâinile, le-am distribuit o mare cantitate de tutun şi de hârtie pentru ţigări şi,încântat de acest gingaş episod al zilei, am pornit-o iar la drum"(p.340).

Un bun cunoscător al realităţilor din Imperiul Otoman din secolul trecut a fost, fără îndoială, M.A.UBICINI, de la care ne-au rămas numeroase lucrări. Dintre acestea menţionăm "Lettres de Turquie"[38], în două volume, unde,într'un capitol consacrat statisticilor relative la diversele comunităţi etnice care locuiau în Turcia europeană, spune despre Aromâni: "Vlahii sau Ţinţarii, uneori grupaţi cu Grecii, în alte cazuri cu Slavii, nu aparţin în realitate la nici una din aceste rase. Trăgându-şi originea, aşa cum se vede şi din numele lor, din Walachia, de unde ei au emigrat în provinciile din sud, în diverse epoci, ei sunt descendenţi din coloniştii romani pe care Traian i-a trimis în vechea Dacie. Limba lor,deşi mult alterată de pe urma împrumuturilor din limbile popoarelor înconjurătoare, se aseamănă totuşi cu aceea a Moldo-Vlahilor şi, ca şi aceştia, sunt mândri de a se chema Romani sau Romuni. Grecii îi numesc Vlahi, iar Slavii-Ţinţari. Un document publicat recent la Atena evaluează numărul Vlahilor din Grecia şi din provinciile turceşti, Tesalia şi Macedonia la 600.000 de suflete"(pp.173-174).

Intr'o notă de subsol la textul de mai sus, Ubicini adaugă următorul comentariu:"Aceste emigrări din Walachia au avut loc în mici grupuri. Păstorii cu turmele lor se deplasau spre şesurile mai fertile, sau mai puţin populate decât acelea pe care le părăseau. Chiar în zilele noastre, cei mai mulţi Vlahi sunt fie păstori, ori negustori. Bărbaţii sunt robuşti, cu părul negru sau castaniu şi cu aspectul unor oameni inteligenţi, disimulând uneori o oarecare şiretenie. Ei sunt economi, extrem de cumpătaţi, simpli, muncitori şi ospitalieri şi au ceva din încăpăţânarea caracteristică Slavilor. Femeile au trăsături puternic marcate, ochii albaştri şi sunt,în general, pline de vervă; ca şi bărbaţii lor, ele sunt active, harnice şi înzestrate cu o constituţie fizică robustă"(II,p.172)

In introducerea unei alte lucrări a lui Ubicini," La

Turquie Actuelle", găsim următorul paragraf extrem de interesant, în care este descrisă confuzia existentă în Imperiul Otoman în ce priveşte noţiunea de apartenenţă la o religie şi aceea relativă la originea etnică. De aici, greutatea de a avea statistici precise asupra fiecărui grup etnic din Balcani. "Comunitatea greacă (rum milleti) compusă din toţi supuşii otomani de rit ortodox se împarte în două rase sau naţionalităţi distincte: Grecii sau Romii, ca să mă servesc de termenul cu care se numesc ei înşişi, şi Slavii, grup format din Serbi, Bulgari, Bosniaci, etc. Este interesant să nu pierdem din vedere această distincţie, dacă vrem să evităm o confuzie foarte frecventă în orient, unde religia şi naţionalitatea sunt deseori luate una pentru alta, unde chiar religia se substitue naţionalităţii. Numele de Grec nu se aplică în Turcia în mod exclusiv populaţiilor de origine elenică; numele de Grec serveşte pentru a desemna, fără nici un fel de deosebire, pe toţi supuşii creştini ai Porţii, indiferent cărei rase aparţin, cu singura condiţie ca aceştia să recunoască jurisdicţia civilă religioasă a patriarhului din Constantinopol" (p.IX).

In Aprilie 1859, deci la numai câteva luni de la unirea Principatelor, Ubicini publică un documentat articol asupra Aromânilor, intitulat Vlahii din Macedonia şi Epir[39].

"România sau Ţara Românească - spune autorul - considerată din punct de vedere etnografic, nu este circumscrisă numai în limitele actuale ale Principatelor şi ale anexelor lor (Transilvania, Banatul din Austria), Bucovina şi Basarabia (în Rusia)".

"Dincolo de Dunăre, în plină Turcie europeană, veţi întâlni din loc în loc, în Bulgaria, Macedonia, Tesalia, Epir, Albania, mai multe grupuri de Români, în întregime deosebite de populaţiile greceşti, slave, albaneze, de care sunt înconjurate, grupuri care sunt legate printr'o comunitate evidentă de origine de Românii din vechea Dacie".

In continuare, Ubicini vorbeşte despre luptele Vlahilor şi ale Bulgarilor împotriva stăpânirii bizantine, care au avut drept urmare înfiinţarea Impărăţiei Vlahilor şi a Bulgarilor cu capitala la Târnovo, imperiu condus de fraţii valahi Petru, Asen (Asan pentru bizantini) şi Caloian, poreclit Ioaniţă.



Acest Ioaniţă - scrie în continuare Ubicini - nu era numai un mare om de arme, dar în egală măsură un abil om politic, aşa cum rezultă dintr'o lungă corespondenţă întreţinută cu Papa Inocenţiu al III-lea. Părintele pontif ardea de nerăbdare să atragă pe noul monarh în orbita Bisericii Romane. Acesta, la rândul său, era foarte bucuros să vadă suveranitatea sa recunoscută de Sf.Scaun. Amândoi se pare că se întreceau în a-şi face complimente, Inocenţiu subliniind cu plăcere faptul că Ioaniţă era de origine romană". ("Ut sicut genere, sic sis etiam imitatione Romanus et populus terrae tue, qui de sanguinae Romanorum se asserit descendisse"), îi trimite printr'un delegat papal, insignele regale. Ioaniţă, copleşit, face act de supunere la Biserica din Roma".

De altfel, referindu-se la următoarea frază dintr'o scrisoare a Papei: "Am auzit că strămoşii tăi se trag din sământa nobilă a cetăţii Roma, iar poporul tău se trage din nobili romani", Ioaniţă îi răspunde "că, pentru el, amintirea nobilei sale origini romane este mai preţioasă decât tot aurul din lume ("caras super omne aurum et quem libet lapidem pretiosum".)

Dat fiind importanţa excepţională a acestei scrisori a lui Inocenţiu al III-lea adresată lui Ioaniţă "în ultimele două săptămâni ale lunii Decembrie 1199", credem util şi oportun s'o reproducem in extenso, având ca sursă lucrarea profesorului de la Harvard University, Robert Lee Wolff, Studies in the Latin Empire of Constantinopole[40].

"Nobili viro Iohannitio. Respexit dominus humilitatem tuam et devotionem, quam erga Romanam ecclesiam cognosceris hactenus habuisse, et te inter tumultus bellicos et guerrarum discrimina non solum potenter defendit, sed etiam mirabiliter et misericorditer dilatavit. Nos autem audito quod de nobili Urbis Romae prosapia progenitores tui originem traxerint, et tu ab eis et sanguineis generositatem contraxeris et sincere devotionem affectum, quem ad apostolicam sedem geris quasi hereditario iure iamoridem te proposuimus litteris et nuntiis visitare..."

Revenind la Ubicini, acesta deosebeşte două grupuri distincte printre Aromâni: sedentarii şi nomazii. Primii se ocupă cu comerţul sau cu agricultura, în funcţie de locul lor de reşedinţă; cei de la oraşe cu comerţul, iar cei de la ţară cu agricultura.".

In continuare, Ubicini menţionează că bogaţi negustori aromâni posedă importante case de comerţ la Viena, unde deseori sunt confundaţi cu Grecii, deoarece vorbesc curent limba lor, în timp ce soţiile acestora se consideră insultate dacă cineva le ia drept Grecoaice sau Bulgăroaice; iar străinului care le întreabă despre originea lor, ele îi răspund cu mândrie în limba strămoşilor lor "eu sunt Aromâcă".

Nomazii sunt, în general, păstori şi crescători de vite. Moravurile lor sunt simple, dar aspre şi ei nu cunosc altă limbă decât cea maternă. Această limbă, deşi alterată din cauza contactului cu populaţiile vecine, prezintă încă mari şi numeroase analogii cu limba vorbită în prezent de moldo-valahi. Ea a conservat, ca şi cea a nord-dunărenilor, şi chiar într'o mai mare măsură decât ea, fondul, ordinea, ritmul şi sintaxa limbii latine.

Unul dintre cei mai detestaţi călători francezi de către Greci, este fără îndoială omul de litere, jurnalistul şi membru al Academiei Franceze Edmond ABOUT (1828-1885). După ce obţine premiul de onoare în filosofie, intră, în 1848, la Şcoala Normală, iar în 1851 este trimis ca profesor la Şcoala franceză din Atena.

Trei ani mai târziu, la întoarcere, îşi publică impresiile de călătorie sub titlul La Grèce contemporaine,[41] unde- după spusele unui critic contemporan - "poporul grec este tratat fără indulgenţă". Autorul vorbeşte puţin despre Aromâni în această lucrare, dar rândurile pe care li le consacră merită toată atenţia noastră.

Este cunoscut faptul că transportul pe uscat, în aproape tot cuprinsul Peninsulei Balcanice era monopolul exclusiv al cărăvănarilor aromâni. Această profesie care, printre altele, cerea oarecari cunoştinţe de carte, un substanţial curaj, precum şi impresionante eforturi fizice, au impresionat profund



pe călătorul francez. Iată în ce termeni ne prezintă About pe acest element de elită şi factor economic de primă importanţă în viaţa Aromânilor cărăvănari:

"Aveam, în afară de caii noştri de călărie, doi catâri pentru transportul bagajelor. Propietarul acestor cinci animale le însoţea el însuşi, aşa cum se obişnuieşte prin aceste părţi, pentru a le nutri, a le îngriji şi a se ocupa şi de noi. Meseria aceasta a chiragiilor este extrem de dură; uneori ei sunt obligaţi să facă călătorii, pe jos, care pot dura până la cincizeci de zile, însoţind clienţii călăreţi. Ei se scoală înaintea tuturora ca să se ocupe de cai şi se culcă după ce toţi călătorii au adormit; de multe ori ei petrec chiar toată noaptea păzind animalele, atunci când se găsesc într'o regiune primejdioasă. Se hrănesc pe contul lor, ei şi caii lor; ei dorm sub cerul liber, acoperindu-se numai cu o capă; suportă soarele şi ploaia, frigul în munţi şi căldurile la câmpie;şi după atâta trudă, domnii lor, cum zic ei (adică clienţii) le dau atât cât îi lasă inima; fiindcă clienţii, în teorie,nu le datorează nimic în afară de chiria cailor. Cărăvănarul călătoreşte pe jos, fără să obosească; el trece apa fără să se ude şi se hrăneşte de cele mai multe ori fără a mânca. El se gândeşte la toate şi are grijă de toate, el poartă cu sine aţă, ace, un întreg mobilier şi o întreagă farmacie. El vânează când călătorul său are o puşcă; el culege plante medicinale pe măsură ce merge şi strânge de pe marginile drumului plante sălbatice cu care-şi drege bucatele; apropiindu-se de popas, el jumuleşte o pasăre, în timp ce umblă, având aerul că nici nu se gândeşte la ce face. Cărăvănarul are prieteni în toate satele, cunoştinţe pe toate drumurile; ştie pe dinafară vadurile râurilor, distanţele dintre sate, drumurile bune şi cele rele; el nu se rătăceşte niciodată, ezită rareori şi - pentru mai multă siguranţă - strigă de departe ţăranilor"(pp.20-21).

Citind cele de mai sus, ne vin în minte următoarele rânduri despre cărăvănari ale unui alt călător francez, V. FONTANIER: "Profesiunea de cărăvănar este una dintre cele mai onorabile şi dintre cele mai independente în Turcia; nu-i

deloc surprinzător dacă considerăm că ea cere din partea acelora care o exercită o mare probitate şi multă inteligenţă"42).

"Aromânii, spune în continuare About, popor nomad şi de păstori, care vorbeşte o latină coruptă, dorm în aer liber în mijlocul turmelor lor, aşa cum trăia altă dată Eume, în timp ce câinii lor, întocmai ca şi cei ai lui Eume, sunt nişte animale feroce, împotriva cărora este bine să ai un ciomag" (pp.61-62).

Iată acum şi o pitorească descriere a pieţii din Atena în preajma Paştilor: "Vinerea Sfântă, oraşul Atena este invadat de vreo cincizeci de Aromâni, îmbrăcaţi în costume foarte interesante, însoţiţi de vreo două sute de câini mari şi urmaţi de zece mii de miei behăind. Toată această lume, oameni şi animale, se instalează în pieţele oraşului sau pe terenurile necultivate din împrejurimi. Atenienii beneficiază timp de două nopţi de un concert gratuit de behăit. Sâmbătă, toţi bărbaţii pe care-i întâlneşti pe drum, poartă, ca bunul păstor, un miel pe spinare. Fiecare tată de familie, ajuns acasă taie - înconjurat de membrii familiei - tradiţionalul miel de Paşti, îl curăţă pe cât este posibil, îl drege cu ierburi aromatice şi apoi îl trece într'o ţeapă. Măruntaiele sunt păstrate cu grijă pentru a fi gătite ceva mai târziu..."(pp.128-129).

Un alt fost membru al Şcolii franceze din Atena şi arheolog vestit care, în urma călătoriilor sale ne-a lăsat pagini deosebit de interesante asupra Aromânilor este Léon HEUZEY (1831-1922). Prima dintre cele două lucrări ale sale, Le Mont Olympe et l'Acarnanie, a apărut la Paris în 1860, sub auspiciile Ministerului Instrucţiei Publice43).

Aşa cum rezultă şi din titlu, regiunea vizitată şi descrisă este aceea a muntelui Olimp şi a Acarnaniei.

"Vlahii - spune Heuzey - au un gust pronunţat pentru locurile înalte şi pentru aerul curat al munţilor". Aşa se explică, de altfel, poziţia aleasă pentru înfiinţarea orăşelului Vlaho-Livadi, cu patru sute de case, numărul acestora fiind dublu cu cincizeci de ani în urmă.

"Livadioţii mi s'au părut amabili şi ospitalieri. Ei s'au grăbit a ne face onorurile oraşului lor. Şcoala elementară din localitate este frecventată de o sută cincizeci de elevi. Ei sunt mândri de cele cinci biserici ale lor şi de clopotele acestora. Este vorba de nişte biserici destul de mari şi decorate cu numeroase frumoase icoane în stil bizantin. Am fost într'adevăr uimit să găsesc aici impresionante sculpturi în lemn, o minunată evanghelie, ale cărei scoarţe sunt împodobite cu miniaturi în porţelan; locuitorii nu mi-au ascuns faptul că aceste bogate cadouri le-au sosit din Rusia. Livadi este reşedinţa unui episcop care poartă de asemenea titlul de episcop al Petrei. Administraţia oraşului este în mâinile a doi magistraţi, cunoscuţi, ca pretutindeni în Turcia, sub numele de cogia-başi"(p.45).



"Celelalte sate care compun această mică colonie valahă sunt Neohori, Fteri, Milia şi Cochinoplo, această ultimă localitate fiind cea mai importantă, având două sute de case şi agăţată chiar pe coasta Olimpului"(p.48).

"Aceşti Valahi, care descind din triburi nomade, constitue o populaţie curioasă. Ei au construit case, au înfiinţat sate şi chiar oraşe, dar au rămas totdeauna păstori în fondul sufletului lor. Abia dacă cultivă câteva ogoare şi ceva viţă de vie pe marginea câmpiei; ei trăiesc mai ales din produsele turmelor lor".

"Ei s'au instalat în vecinătatea regiunilor unde se găsesc cele mai bune păşuni. Cei care nu pasc turmele se ocupă de prelucrarea lânii. Industria casnică constitue desvoltarea naturală şi prelungirea vieţii păstoreşti. Femeile valahe sunt foarte îndemânatice în fabricarea unei stofe destul de groasă care se numeşte scuti. Fiecare casă are unul sau chiar mai multe războaie. O mare parte din ţesăturile produse aici sunt exportate"(p.46).

"Cu toate acestea nu trebue să ne înşelăm, munca şi câştigul nu au putut transforma pe aceşti Aromâni într'un popor cu totul sedentar şi a distruge deci în ei spiritul inconstant al nomadului. In acest sens, am aflat la Livadi un fapt unic în felul său: în 1854, în timp ce bandele care veneau din Grecia se apropiau, oraşul neştiind ce soartă îl aşteaptă, Liva-

dioţii nefiind nici Greci nici Turci, atunci s'au hotărît, nici mai mult nici mai puţin, să emigreze în întregime: locuitorii au încărcat avutul lor pe catâri şi s'au refugiat timp de mai multe zile în apropierea vârfului Olimpului. Populaţia, chiar în timpuri normale, este totdeauna mai mult sau mai puţin flotantă; apropierea iernii, o oarecare jenă sau sărăcie determină pe cei mai săraci să părăsească comuna. Am întâlnit foarte adesea pe drumurile Olimpului familii dintre acestea, în călătorie; niciodată ei nu par mai veseli şi mai bucuroşi decât atunci când şi-au strâns bagajele şi au pornit la drum. Ei se instalează de obicei într'un alt sat, dar cazurile când îşi cumpără sau îşi construesc o casă acolo sunt foarte rare; ei, de obicei, închiriază o casă şi apoi o iau din loc când li se năzăreşte".

"Grecul dispreţuieşte pe Valah; îl consideră vagabond, care nu are nici foc, nici loc. Ideea căminului, dragostea de pământ şi de casă sunt adânc întipărite în spiritul ţăranului grec. Aromânul se apără,replicând că el este mai liber, că se duce unde-i place şi că în acelaşi timp acest fel de viaţă îi oferă plăcere şi profit"(p.47).

"De altfel, Aromânii, în ciuda firii lor schimbătoare, par în realitate mai judicioşi decât Grecii. Ei sunt în general înalţi şi bine făcuţi. Costumele lor nu sunt prea elegante; ei se îmbracă cu stofele pe care le fabrică acasă, iar viaţa lor la munte cere înainte de orice haine groase şi călduroase[47].

"Limba pe care o vorbesc este aproape identică cu aceea vorbită în Valahia, cu un amestec de cuvinte greceşti, mai ales pentru lucrurile legate de viaţa mai modernă. Ei spun în româneşte pâine, oaie, în greceşte masă, fereastră"(p.48).

"Nu există nicio tradiţie orală privind perioada instalării lor în aceste ţinuturi. Ei spun numai că au venit din munţi, că Livadi a fost prima lor aşezare şi că celelalte sate din împrejur nu au fost construite decât mult mai târziu.Toate bisericile lor, refăcute şi revopsite la începutul secolului al XVIII-lea nu ne dau nicio indicaţie. Nu este exclus deloc faptul ca această colonie să constitue rămăşiţele unei colonii mult mai mari, care - pe la finele evului mediu - ocupa



toţi munţii Tesaliei. In anul 976, un cronicar ne vorbeşte de "Valahi drumeţi, care parcurg ţara între Pind şi Olimp." In secolul al XII-lea, Tesalia nu se numea altfel decât Vlahia Mare, şi acest nume a fost folosit până la venirea Turcilor. In 1119, într'un tratat comercial între Veneţia şi Impăratul Alexis, se poate citi "Provincia Vlahia"(pp.48-49).

Intr'un alt capitol, Heuzey se ocupă de Aromânii din Acarnania, care,de fapt, nu trebue consideraţi ca făcând parte din populaţia permanentă a acestei regiuni, deoarece ei poposesc aici, cu turmele lor, doar în timpul iernii,grăbindu-se să se înapoieze în munţii Agrafa, odată cu sosirea primăverii.

"Dar obiceiurile lor, curioase şi foarte deosebite de acelea ale Grecilor, merită să fie studiate".

"Aceşti Valahi aparţin marelui trib român care, din evul mediu ocupă văile superioare ale Epirului şi Tesaliei, ei formând însă o familie aparte. Văzând Grecia liberată de sub jugul turcesc, ei au venit aici în căutarea unei vieţi mai sigure şi mai independente. Câţiva s'au stabilit în regiunea muntelui Oeta, dar cel mai mare număr a coborît în Acarnania".

"In mod curent sunt numiţi Caraguni sau Valahi albanezi (Arvanitovlahi): această ultimă denumire le este dată deoarece aşezările lor mai vechi se găseau în Epirul de nord,la graniţa cu Albania (este vorba de"Fărşeroţi",n.n.). De altfel ei resping în egală măsură numele de Vlah şi de Caragun,considerându-le pe amândouă ca adevărate insulte: "noi nu ne numim aşa",spun ei. Când, din depărtare, în munţi, noi chemăm pe un om din rasa noastră "cine eşti tu?" el ne răspunde: "Român!".

"Intr'adevăr, ei sunt fraţii Vlahilor stabiliţi la Dunăre, şi descendenţi, ca şi ei, fie din vechi coloni italieni aduşi de Traian în Dacia, sau poate chiar urmaşii băştinaşilor din Dacia, Moesia şi Tracia, care ar fi învăţat latina, aşa cum s'a întâmplat cu strămoşii noştri Gali, sub dominaţia romană".

"Dialectul lor, care este considerat astăzi ca aspru şi

incult, se pare că se apropie de limba latină,mai mult chiar decât graiul celorlalte triburi valahe. In nici un caz nu trebue confundaţi cu tribul Sărăcăcianilor, care nu vorbesc decât greceşte, în timp ce Fărşeroţii vorbesc trei limbi:româna, greaca şi albaneza, un popor deci pe care îl putem numi trilingv".

"Anul trecut, găsisem în Olimp unii Valahi deveniţi sedentari, stabiliţi în oraşe mari, ocupându-se de comerţ şi chiar de agricultură. Alţi Valahi, pe care i-am vizitat mai târziu, au întemeiat în munţii Pindului numeroase colonii şi s'au legat astfel mai mult sau mai puţin de sol. Aş menţiona printre ei, pe acei din Gardichi, proprietari de turme; pe acei din Săracu şi Călaru, argintari şi dăltuitori, pe cei din Tricol (Tricala), mari proprietari de case şi de terenuri. Dar trebue să meţionăm mai ales bogaţii negustori din Meţovo (Aminciu), care se bucură, deşi instalaţi în creerii munţilor, de o îndestulare şi de un confort comparabil aceluia din marile oraşe europene; sultanii le-au acordat o atare protecţie încât ei recomandă într'un firman, tuturor călătorilor străini, creştini sau turci, să-şi despotcovească caii înainte de a părăsi teritoriul amincenesc, de frică ca nu cumva să ia cu ei o bucăţică de pământ din Meţovo"(p.270).

"Aromânul pe care îl întâlnim în Acarnania este,din contra, tipul nomadului. Deplasarea pentru el nu este o trebuinţă pe care o suportă forţat, ci o necesitate a naturii sale, este însăşi viaţa sa. Nu ştiu ce fel de spirit schimbător şi mobil trece prin vinele Aromânului. Detaşat de pământ, unde ceilalţi oameni sunt ca şi înrădăcinaţi, s'ar zice că ar fi împrumutat de la turmele sale instinctul care, în fiecare an, îl face să urce munţii şi-l readuce mai târziu spre regiunile de şes. Există o superstiţie foarte răspândită la ei,după care dacă unul din aceşti păstori vrea să se fixeze undeva şi-şi cumpără un teren pentru construirea unei case, în curând se va îmbolnăvi, carnea i se va descompune şi în cele din urmă îl vor mânca viermii"(p.270).

"Aceşti Fărşeroţi sunt reuniţi în grupuri de câte cincizeci până la o sută de familii. Fiecare din aceste grupuri,



independent de celelalte şi cantonat separat, formează - împreună cu turmele care-l înconjoară - ceea ce se numeşte o stână. Este vorba deci de un sat, dar un sat care-şi schimbă locul. In Acarnania există douăsprezece asemenea stâne, ceea ce ar însemna că în această provincie se află opt sute de familii de Aromâni. Când călătoresc,ei ridică corturi negre făcute din păr de capră. In cantonamentele lor, ei îşi construesc colibe din frunziş. Proviziile de alimente ca şi celelalte bunuri sunt strânse în nişte saci mari din lână,care le servesc drept lăzi şi dulapuri; toate lucrurile lor pot fi încărcate într'o clipă pe catâr şi o pornesc la drum cu ei" (p.271).

"Intr'o zi m'am bucurat de ospitalitatea lor la o stână unde-mi făcusem un prieten. Locuinţa sa, din crăci şi frunze, care abia ocupa câţiva metri de pământ, se compunea din două apartamente, unul acoperit,iar celălalt descoperit. El m'a poftit să mă aşez mai întâi lângă vatră, într'o încăpere înconjurată numai de un perete subţire făcut din frunziş; era locul unde stătea familia, de obicei. De acolo se puteau auzi vocile oamenilor şi behăitul oilor, care veneau din colibele vecine; puteai ghici, fără să vrei, toată zarva stânii. O legiune de câini teribili, mirosind prezenţa unui străin în stână, dădeau târcoale în jurul colibei, tot lătrând. Cealaltă parte a locuinţei era adăpostită sub un acoperiş de crengi,învelită cu mari velinţe care serveau pentru corturi. De o parte atingeam războiul de ţesut şi caiere mari de lână, în timp ce partea cealaltă se învecina cu atelierul unde se fabricau şi erau depozitate brânzeturile, izbindu-mă de străchini şi de vase înalte din lemn, în care era bătut laptele pentru obţinerea untului din el. Gazda mea avusese grijă să-mi prepare un pat din ramuri verzi de stejar, proaspăt tăiate, fără a omite a lăuda dinainte această atenţie specială, ca fiind un gest deosebit de ospitalitate fărşerotească. Adevărul este că am dormit în acest pat într'un mod mai plăcut decât mi-aşi fi închipuit, toată noaptea respirând un sănătos şi sălbatec parfum de pădure" (p.273).

In continuare, Heuzey ne dă informaţii asupra unei ins-

tituţii milenare a Aromânilor nomazi care este "fâlcarea" sau "fara" în capul cărora se află totdeauna un "celnic".

"Orice stână - spune el - este sub conducerea unui şef al cărui nume de altfel îl poartă: stâna lui Miha, a lui Cuciupina, etc. El nu este un şef electiv, creat de la o zi la alta; puterea pe care o exercită, un fel de mică regalitate rustică şi pastorală, este ereditară; această autoritate, consacrată prin tradiţie, este respectată de toţi;el este, de regulă cel mai bogat dintre păstorii pe care-i comandă; uneori, el singur posedă jumătatea turmelor. Personaj foarte paşnic, el afirmă că deţine aceste drepturi de la străbunii săi războinici, care - la rândul lor - le-au obţinut cu sabia în mână. Aromânii îl numesc în limba lor "celnic" (p.272).

Care sunt atribuţiile acestuia în calitatea sa de conducător al farei? "Ca ocrotitor al fălcării, este singura persoană cu rol hotărîtor în gospodărirea şi păstrarea ordinei printre membrii acesteia. Raportul de obedienţă nu este bazat pe nici un text de lege, neexistând deci nimic coercitiv. El reprezintă, apără şi intervine pentru întreaga fălcare, când împrejurările cer aşa ceva. Dacă spre exemplu , hoţii şi-au făcut apariţia prin regiune, oameni periculoşi pentru turme şi păstori, el trebue să încerce să-i împace. La apropierea primăverii, tot el este acela care va duce tratative cu locuitorii din Cărpiniş şi Agrafa pentru arendarea vastelor terenuri de păşune pentru sezonul de vară. In sfârşit, când iarba începe să se usuce la şes, fiind în schimb verde şi deasă pe plaiurile munţilor, de unde zăpezile s'au topit, tot lui îi revine sarcina să fixeze ziua plecării. Coliba sa constitue punctul de întâlnire şi centrul vital al stânei. Această putere durabilă, necontestată, a unui singur om,constitue încă din timpurile cele mai vechi, o necesitate a vieţii nomade. I se plăteşte celnicului o listă civilă de câteva sute de drahme. Dacă a efectuat o cheltuială pentru fară, convoacă bătrânii şi le prezintă un fel de notă justificativă a cheltuielilor. Impozitul este proporţional, fiecare familie plătind în funcţie de numărul vitelor posedate, în frunte cu



şeful. Acesta este regimul financiar al fălcării"(p.273).

"Pe lângă oi şi capre,Fărşeroţii mai posedă catâri şi o rasă de cai mici, care servesc la transporturi. Conducerea turmelor este în ochii lor o adevărată artă, o ştiinţă, în care ei sunt mândri de a excela. Ei se dedică cu multă pasiune acestei ocupaţii atât de dură. Păstorul valah doarme în general sub cerul liber, în toate anotimpurile; iarna sub zăpadă, iar în lungile nopţi de toamnă, când tot cerul se topeşte în apă, el doarme sub ploaie. El se apără de toate acestea numai cu capa lui de lână şi păr de capră (tâmbare,n.n.). Chiar în timpul somnului, el este atent şi trage cu urechea la sunetele cadenţate ale clopotelor; dacă simte că sunetul se îndepărtează, în mod automat el se scoală şi se apropie de turmă. Viaţa pe care o duce păstorul este într'adevăr destul de grea, fiind vorba de o meserie în care el se sacrifică pentru vitele sale, devenind sclavul acestora, în scopul de a trage un profit mai bun"(p.274).

Interesante sunt de asemenea observaţiile lui Heuzey asupra tipului antropologic al Aromânului. "Este uşor să recunoşti pe Vlahi, printre Greci, după înfăţişarea lor rustică şi după trăsăturile lor aspre şi neregulate. Oboseala şi lipsurile pe care le îndură au făcut din ei o rasă de fier. Intâlneşti printre ei oameni de o forţă şi de o talie uimitoare, cu umeri largi şi un piept masiv, aşa cum sculptorii reprezintă pe Hercule. Femeile sunt, ca şi bărbaţii, robuste şi muncitoare. Trebue să le vezi întorcându-se de la fântână,cu spatele încovoiat sub povara încărcăturii de rufe ude, cu capul acoperit cu un cazan în care au spălat rufele, transportând - de asemenea - atârnată de umăr o doniţă cu apă, şi, pentru ca să nu-şi piardă vremea, ele torc mergând"(pp.274-75).

Iată cum Heuzey relatează unele tradiţii legate de nunta la Fărşeroţi:"Traversam o aşezare fărşerotească, după o zi de nuntă; tânăra soţie era deja la lucru. Aşezată în aer liber, în faţa războiului său, ca şi cum ar fi dorit să-şi arate pasiunea sa pentru muncă, ea ţesea fără întrerupere,încă îmbrăcată în costumul ei de mireasă. Aromâncele sunt mai ales renumite pentru destoinicia lor în fabricarea stofelor de lână,

pe care apoi se pricep foarte bine să le vopsească în negru, albastru închis sau în roşu aprins. Trusoul pe care tânăra şi l-a ţesut este tot ce ea va aduce viitorului ei soţ: Fârşeroţii resping, considerându-l ca ruşinos, obiceiul de a da zestre fetelor lor. Totuşi, câţi Greci din această provincie nu ar fi dorit să aibă de soţie una din aceste neobosite muncitoare. Nenorocirea pentru ei este că Fârşeroţii refuză în mod absolut să-şi mărite fetele cu bărbaţi aparţinând unei alte rase. Uneori ei înşişi s'ar putea însura cu o grecoaică, dar nu s'a văzut niciodată un Grec, oricât de bogat ar fi el, să obţină mâna unei tinere Aromânce. Căsătoriile lor, de altfel foarte deosebite de acelea ale Grecilor, trădează originea străină şi educaţia cu totul latină a acestei populaţii"(p.275).

Rândurile de mai sus ale lui Heuzey sunt o confirmare a fenomenului endogamiei la Aromâni. Este adevărat că Aromânii au practicat din totdeauna o sănătoasă endogamie şi eugenie a rasei. Moravurile sobre şi viaţa austeră de la munte, cu încrucişări cu elemente sănătoase de aceeaşi rasă, a făcut să evite neajunsurile prin cunoscutele manifestări recesive în practica endogamiei. Aversiunea instinctivă a Aromânilor - aşa cum rezultă din literatura lor populară - de a include elemente străine în sânul lor, porneşte poate tocmai din preocuparea de a evita introducerea unor tare care, prin practicarea endogamiei, s'ar multiplica prin legile cunoscute. Rezerva lor nu a fost numai faţă de Slavi, dar, aşa cum am văzut mai sus, şi faţă de Greci, cu tot prestigiul lor istorico-cultural glorios, fiindcă ei intuiau instinctiv că actualii Greci sunt o mixtură de popoare eterogene.

Vorbind despre aversiunea instinctivă a Aromânilor de a include elemente străine în sânul lor, e cazul să subliniem că în literatura noastră populară există numeroase atestări în care se oglindeşte această caracteristică de bază a Aromânilor, care este endogamia. Iată câteva exemple.

Vom da ca prim exemplu o poezie populară în care pulsează o viguroasă atitudine contra căsătoriei dintre un Aromân şi o Grecoaică:



"Voi, Rămăñii di aşe nclo,  
nu-avdzâţ ţi s'faţe - Armiro?  
Armiro nu- avdzâţ ţi s'faţe?  
Şi-esusesc Rămăñli greaţe...  
Chiru rămănimea ntreagă,  
ta s'loaţ voi'nă nveastă greacă?  
Ş'tine, lai Pleasă mărată,  
nu si-afla'nă laie feată?  
Nu si-afla'nă laie feată,  
ta şi-lli daţ al Nisi nveastă?  
Lai Nisi, s'ţă ncllidă dera  
va-ţ grească hillilu <u>patera</u>!  
Ma loai ună di isnafe  
ta si-ţ grească feata <u>tate</u>!"

(Voi, Români de aşa încolo,  
nu auziţi ce se petrece Armiro?  
La Armiro nu auziţi ce se face?  
Aromânii îşi logodesc Grecoaice...  
Pieri aromânimea întreagă,  
ca voi să luaţi nevastă greacă?  
Şi tu, hăi Pleasă sărmană  
nu se află în tine o biată fată?  
ca să-i daţi nevastă lui Nisi?  
Măi Nisi - închide-ţi-ar poarta -,  
fiul tău te va striga <u>patera</u>!  
Ci, să fi luat una de breaslă etnică  
ca fata să ţi se adreseze cu <u>tată</u>!

Notă- Armiro e o comună în Grecia, la vest de golful Volos, unde s'au stabilit Fărşeroţi oieri din Pleasa, iar Pleasa e un sat aromânesc în Albania sudică, la nord-est de Coriţa.

Intr'un alt caz, vedem cum o fată se plânge contra mamei sale vitrege care:

"ñi-deade-un xen dit altu loc  
ñi- deade-un Grec-şi-şi lu-ardă n foc"

("îmi dădu un străin din altă ţară,
îmi dete un Grec - arde-şi-l-ar în foc").

Infine iată încă două atestări. In prima, un tânăr care întâlnise în drum o fată, declară:

"Năsă n'u dau tru altă mână
că easte hillie di Armână".

("Pe dânsa nu o dau în altă mână,
căci este fiică de Aromân").

In exemplul următor, un blestem teribil este adresat împotriva unui tânăr aromân care s'a logodit cu o Grecoaică:

"Hillilu-al Vreta, mâna s-lli seacă:
s'isuri pi feată greacă".

("Fiul lui Vreta, seca-i-ar mâna cu deget de logodnă
se logodi cu fată grecoaică") (p.44).

Această viguroasă atitudine împotriva căsătoriilor dintre Aromâni şi Greci o găsim - ceea ce ar părea oarecum paradoxal - şi într'un cântec popular grecesc, din păcate prea lung pentru a-l putea reproduce integral. Ne vom mărgini deci a traduce numai câteva versuri mai semnificative. Este vorba de un dialog între un tânăr grec care solicită mâna unei frumoase Aromânce, şi tatăl acesteia care, intransigent, nu vrea să audă nimic din rugăminţile insistente ale candidatului.

"Aromâne, aromâne, ţinţarule,
dă-mi fata ta în căsătorie.
-Măi, şmechere grec,
du-te în altă parte în peţit:
Eu, fata mea
o voi mărita cu un aromân.
Fata mea este promisă
Unui frumos voinic aromân,
care are o mie de oi
şi mii de capre.
Care are livezi în munţi
Mandră, iarna, la Veleştin



şi multe stâne vara
în munţii Aminciului".

Insistenţele Grecului se dovedesc zadarnice, deoarece în cele din urmă i se spune:

"Vezi-ţi de drum, grecule!
Neamurile noastre nu se amestecă.
Să ştii că aromânii
Cuscri cu grecii nu se pot face.
Toţi aromânii o fară
şi grecii separat".

Acest cântec este reprodus integral în lucrarea lui G. Platari[45] fiind însoţit de următorul comentariu: "Cântecul de mai sus, precum şi variantele sale, este foarte vechi şi atestă în mod cât se poate de clar că Aromânii nu se încuscresc cu Grecii. Există şi alte cântece populare în aromâneşte însă, care semnalează această opoziţie, şi refuz al oricărei căsătorii cu Grecii. Trebue subliniat însă că Grecii doreau în mod arzător asemenea căsătorii, nu numai de dragul ochilor negri şi a gâturilor albe ale frumoaselor aromânce, dar mai ales datorită faptului că invidiau bogăţia şi marea influenţă socială a Aromânilor, care ţineau în mâinile lor frânele vieţii economice, dat fiind că creşterea vitelor constituia epicentrul vieţii economice în trecut".

"In sfârşit, datorită unei ignoranţe incalificabile, cuvântul vlahos = latinofon (care de altfel revine foarte des în cântecul de mai sus,n.n.), şi-a pierdut, numai în limba greacă, sensul său real şi s'a transformat într'un termen pejorativ, desemnând un individ necivilizat sau pe un ţăran. Aceasta constitue o mare eroare, care din păcate caracterizează lucrările de cercetări şi învăţământul nostru în general, precum şi aspectul informării corecte a populaţiei în jurul problemelor antropogeografice ale regiunii noastre"(pp.219-220).

Heuzey, având ocazia să asite la o nuntă fârşerotească, o descrie cu lux de amănunte.

"Când un tânăr doreşte să se căsătorească el va căuta

să întâlnească pe tatăl alesei inimii sale. In cazul când cererea este acceptată, el scoate imediat punga din buzunar şi pe loc, pune în mâinile viitorului său socru câteva bucăţi de aur. Acelaşi dar trebue reînoit în ziua nunţii, când se va duce să-şi caute logodnica. Aşa dar, nu numai că nu cere o dotă, dar el este acela care-şi cumpără soţia. Acest obicei aminteşte ritualul cunoscut sub numele de "coemptia" de la nunţile romane. La aceşti duri păstori, ca şi în vechea Romă, căsătoria este un contract de vânzare, iar femeia un obiect util care este plătit în bani gheaţă; trebue chiar dat o arvună pentru ca cineva să-şi asigure dreptul de prim cumpărător"(p.376).

"Intre timp data nunţii a fost stabilită şi anunţată în stână. Opt zile înaintea ceremoniei, fetele tinere se adună şi se îndreaptă în grup spre pădure, de unde, încărcate pe spinare, vor aduce lemne de foc pentru casa noii perechi. Ele taie în acelaşi timp o lungă cracă, la extremitatea căreia lasă cinci mici ramuri; ele împlântă un măr roşu în ramura mijlocie, în timp ce de celelalte patru atârnă caiere de lână de culoare stacojie. Apoi, se întorc la stână, purtând acest fel de drapel, pe care-l numesc "flambură";toată această procesiune se desfăşoară într'o atmosferă de veselie şi de voie bună. Ajunse la stână, ele înfig flambura pe acoperişul casei mirelui"(p.276).

Vom întrerupe pentru moment firul povestirii acestei interesante nunţi fârşetoreşti, pentru a adăuga unele informaţii suplimentare privitoare la obiceiul legat de punerea unui măr roşu pe flambură. Ce simbolizează acest "măr roşu" şi de unde ne vine acest obicei? Vom răspunde la această întrebare servindu-ne de un text al celebrului antropolog englez M.E.Durham: "Se crede că mărul este originar din Europa. In orice caz acest arbore fructifer a fost foarte răspândit din cele mai vechi timpuri şi a jucat un rol important în obiceiurile Orientului apropiat. Pe muntele Ida, în Frigia, Paris, fiul regelui Priam, a dat mărul de aur Afroditei, cea mai frumoasă dintre toate. Cine erau Frigienii? Herodot şi Strabo spun că ei erau un vechi popor din Tracia, cunoscuţi



sub numele de Briges, şi un popor iliric Brigii. Dintre grupurile trace, un oarecare număr, siliţi de presiunea unor popoare care veneau din nord, au trecut în Asia Mică şi erau cunoscuţi ca Frigieni. Arheologii socotesc că această deplasare a avut loc pe la 1250 înaintea lui Hristos. Tracii şi rudele lor Ilirii ofereau ei mere aleselor inimilor lor? Ce semnificaţie avea acest gest? Totul este îngropat în trecut, dar obiceiul mărului supravieţuieşte".

Iată deci explicată originea acestui obicei, de altfel foarte răspândit încă şi în zilele noastre printre Aromâni, urmaşii de astăzi ai Tracilor romanizaţi din Balcani.

Numeroase sunt exemplele în folclorul nostru de unde rezultă că mărul este folosit ca simbol al dragostei la Aromâni. In cântecele populare, de exemplu, deseori se menţionează trimiterea unui măr, adesea chiar muşcat, muşcătura în acest caz simbolizând sărutul.

"Ţe si-ţ pitrec, curbanea-a mea,
diparti acolo tu xeane?
Io vrea-ţ pitrec un mer aroşu,
ma putridzaşti'n cale".

("Ce să-ţi trimet odorul meu,
colo, departe, în străinătate?
Eu ţi-aş trimete un măr roşu,
dar putrezeşte pe drum")[47]

Purtător al acestui simbol, mărul va ocupa deci, cum era de aşteptat, un loc special în tradiţiile de nuntă.Legat de acest prim simbol, nu este curios să constatăm că,cu timpul, mărul devine la Aromâni şi simbolul fecundităţii. Vom ilustra acest al doilea aspect, cu o serie de exemple extrase din culegerea lui Pericle Papahagi "Basme Aromâne"[48].

In basmul Ficiorlu şchiop vedem cum o femeie care nu putea avea copii, se ruga în fiecare dimineaţă lui Dumnezeu ca să nu o lase să i se stingă familia. "Dumnidzău o-ascultă ş-ună dimineaţă mulliarea ş-află n-vatră trei meare aroşe ş-multu muşate". Femeia nu s'a gândit de unde-i veneau merele, le-a luat şi le-a pus într'o ladă. "După nă stămână

dişcllide sfindachia şi cându ţi z-veadă? Treile meare s-avea faptă trei ficiori muşaţâ"(p.261).

In Amirălu fără fumeallie (Impăratul fără familie), împăratul care avea o împărăteasă frumoasă ca'n poveşti, era foarte trist fiindcă nu putea avea un moştenitor. Intr'o zi, îşi încalecă calul şi porneşte în căutarea lui Dumnezeu, ca să-l implore să-i dea un copil. După trei zile de mers, într'o dimineaţă întâlneşte la o fântână un bătrân cu barba albă: -"Bună-ţi dimineaţa, pap! strigă amirălu. - Ghine-ñi viñişi, nipoate, dzâse auşlu şi scoase di-tu sinu un mer aroş; îl deade amirălui, dzâcânda-lui: -Na aistu meru aroş; du-te acasă la amiroañia şi mâcaţâ dolli merlu aistu şi să ştii că amiroañia va s-facă un ficior"(p.325). Intr'adevăr împăratul a avut nu unu, ci doi moştenitori.

Un caz asemănător îl întâlnim şi în basmul Birbicuşa, unde lui Dumnezeu făcându-i-se milă de suferinţele împăratului şi ale împărătesei, care nu puteau avea copii, trimete într'o zi pe Sfânta-Marie îmbrăcată ca o săteancă şi la o fântână "şi spilă mâinile şi biu apă".

-Oh! Dum-lliartă-lli părinţâlli, gri Stămăria, aţilui ţi adră fântâna istă muşată!

Ună moaşe-te umplea giumăcile şi poacile cu apă, s-toarnă către Stămărie şi greaşte:

- Amiroania cu Amirălu a nostru, s-ul ţână aţel din sus! Li feaţe tuţe câte vedzâ, s-nu lli cheară numa vâră-oară! Ma şi elli au un nod la inimă: nu au fumealli măraţlli. Atunţea Stămăria scoate din sîn un mer aroş ul da li moaşe şi-lli dzâţe: Du-te, mae, dă-l aistu mer amiroañillei şi spune-lli că easti di la Stămăria. Giumitate s-mâcă nâsă şi giumitate amirălu şi sigură s-hibă că va s-armână sarţină", şi într'adevăr "după nouă meşi di dzâle, feaţe un muşat ficior, albu ca neaoa, cu soarele tu cheptu şi cu luna tu frânte, cum ghine grailu şi-l pitidzară, şi-l chimară Birbicuşa"(p.438).

Să revenim, împreună cu Heuzey, la nunta fărşerotească "care are loc totdeauna Duminica, după ritul oriental. Tinerele se strâng din nou, dis-de-dimineaţă şi vor asista, îmbrăcate în costumele lor cele mai frumoase, la toaleta mirelui.



In timp ce un cavaler de onoare îl bărbiereşte, ele dansează în jurul lui şi-i cântă în limba lor, un catren de circumstanţă. Nunta care până acum avea aspectul unui act de vânzare, se schimbă în gura lor; ea se transformă într'o aventură de dragoste şi capătă aspectul unei răpiri. Nu-i cazul să ne mirăm de acest contrast dacă ne amintim că la Romani, raptul simulat constituia una dintre scenele cele mai importante ale dramei nupţiale; această datină ne aminteşte de forma naturală şi primitivă a căsătoriei, din timpul briganzilor care au fondat Roma. Obiceiurile menţionate se aseamănă toate cu obiceiurile latine: lâna figura de asemenea în căsătoriile romane ca simbol al muncilor domestice; un măr era emblema amorului şi a maternităţii. Vom găsi, de asemenea, în curând, colacii de făină pe care Romanii îi rupeau în bucăţi, cu ocazia ceremoniei numită confarreatio.

Iată, în sfârşit, mirele care, călare, se apropie de casa logodnicei. Toţi Aromânii din stână îl însoţesc călare pe căluţii lor cu coamă deasă. Un vestitor (siharghiar în aromâneşte) a fost trimes înainte; el primeşte la intrarea colibei un colac în formă de coroană şi-l ridică deasupra capului. Dintr'odată toţi călăreţii aleargă mâncând pământul, îndreptându-se spre colac, ca spre o adevărată ţintă, primii sosiţi împărţindu-l în bucăţi. Aceeaşi cursă reîncepe după scurt timp la poarta miresei, când tânăra fată, îmbrăcată într'o rochie de stofă de un roşu aprins, este transportată călare spre noua sa locuinţă. In acest moment are loc un rit unic în felul său şi de formă pur latină, conservat de aceşti Aromâni, cu o fidelitate uimitoare: îndată după coborîrea miresei de pe cal şi în momentul când este pe punctul să calce pragul casei, i se prezintă într'un vas unt sau uneori miere, şi ea unge cu untul partea de sus a porţii, marcând astfel că venirea ei va aduce în această casă bucurie şi blândeţe.

De altfel, la latini, numele femeii uxor, cu forma mai veche unxor, vine de la cuvântul ungere, deoarece miresele, când ajungeau în pragul casei conjugale aveau obiceiul să ungă partea superioară a porţii ("Uxor dicitur... ab ungendis postibus... hoc est quod, quum puellae nuberent, maritorum

postes ungebant").

In urma unei asemenea comparaţii a datinilor, nu-i deloc greu să credem că aceşti păstori nu pot fi altceva decât descendenţi dintr'o colonie italiană..."(p.278).

"Până aici nu am constatat nicio intervenţie a bisericii sau a preotului. Contrar datinilor greceşti, mireasa a fost condusă la soţul său înaintea consfinţirii religioase. Ea aparţine deja mirelui în virtutea actului de cumpărare. Până la cununie, ea trebue să petreacă o primă noapte sub acest acoperiş, în care răstimp, aşezată într'un colţ al colibei, în mijlocul tuturor invitaţilor, sărută cu respect mâinile noilor săi părinţi şi apoi se roagă lui Dumnezeu şi sfinţilor. Preotul nu este chemat decât în ziua următoare; numai atunci începe căsătoria creştină, cu ospeţele şi dansurile care o însoţesc. Această petrecere se prelungeşte timp de două zile şi unirea nu este de obicei consumată decât Miercuri. Odată măritată, şi mai ales în prima perioadă, femeia trăieşte într'o supunere oarbă; înainte de a da naştere unui prim copil, ea nu se adresează niciodată direct soţului ei; ea nu se poate întreţine cu el, fără a viola în mod grav regulile de bună cuviinţă. In casă, ea este ca o sclavă mută. Numai calitatea de mamă poate să-i schimbe acest statut de inferioritate, de umilinţă şi de tăcere"(p.279).

Vorbind în continuare de raporturile dintre Aromâni şi Greci, Heuzey notează: "Ţăranul grec din Acarnania detestă pe Fărşeroţi; este de altfel binecunoscută ura antică a populaţiilor sedentare împotriva triburilor nomade. El nu vede, fără o mânie surdă, sosirea în fiecare an a acestor păstori pribegi, duşmani din instinct ai proprietăţii funciare şi bineînţeles invadatori,ca şi turmele lor avide pe care le mână. Aceşti ţărani pretind că Fărşeroţii abia sunt creştini; că este vorba de o rasă blestemată, condamnată - fără îndoială - pentru vechi păcate la această existenţă rătăcitoare. Fărşeroţii, la rândul lor, explică originea acestei uri:şireţi, totdeauna la pândă, umblând atât ziua, cât şi noaptea, nu sunt oameni cărora să le scape uşor ocaziile de a refuza oilor lor păşunea unui câmp verde de grâu, sau să lase mult



timp fără stăpân oile rătăcite. Prezenţa lor este o sursă de ceartă şi de procese în care Grecii, chiar dacă sunt mai numeroşi, nu au întotdeauna câştig de cauză. Grecul, în ciuda spiritului său suplu, dar mai mult şiret decât fin, este învins de Aromân, ale cărui viclenii sunt mai bine conduse,iar tactica lui dă dovadă de mai multă răbdare. Aceşti străini, aceşti păstori, constitue o adevărată putere în această ţară; au o forţă enormă care-i menţine, în ciuda aversiunii publice: este unirea care există în consiliile lor, precum şi încrederea pe care o au în şefii lor. Fiecare celnic, sigur de o sută de voinţe care sunt de acord cu voinţa sa, este o adevărată personalitate importantă în comuna unde şi-a plantat cortul şi rivalizează în putere cu primarii şi căpitanii de jandarmi. Din contră, satele greceşti pline de lupte mărunte şi de rivalităţi sunt din ce în ce mai desbinate".

In cea de a doua lucrare a sa[49)], publicată postum în 1927, Heuzey ne descrie impresiile sale din excursia făcută în Tesalia turcă, în 1858, adică la un an după călătoria în Olimp şi Arcanania.

Parcurgând-o, ne vom opri de câte ori călătorul nostru ne relatează ceva demn de reţinut despre Aromâni.

Nu este deloc surprinzător să aflăm că ghidul lui Heuzey era un Valah, croitor de meserie. "Această meserie nu-i rară printre aceşti păstori, fabricanţi de stofe de lână, stabiliţi în mare număr în munţii înconjurători"(p.45).

Prima localitate vizitată din Tesalia, unde întâlneşte Aromâni este Pretori: "Acest sat este împărţit în două părţi de către un torent. Toată partea nordică aparţine beilor turci; cealaltă are ca proprietar un agă creştin, Vlahul Zisi Hagibira. Acesta este tipul Vlahului deştept şi şiret, scund de talie, cu spatele puţin încovoiat... Ţipunea din lână albă, strânsă pe talie cu un brâu de caşmir, precum şi gârbaciul pe care-l ţine în mână indică bine stăpânul acestui domeniu şi-i dau un aer de şef. De altfel, el se plânge atât de Turci cât şi de ţăranii greci, cu care are dese certuri din cauza pământului.

Am avut impresia că nu ne-a primit cu multă tragere de

inimă; în schimb, fratele său, un tânăr înalt şi cu faţa deschisă a salvat onoarea familiei. Intr'adevăr, ne-a oferit o masă care a compensat pe cea din ajun de la mânăstire: ni s'a servit o mare plăcintă, precum şi raci de o calitate excelentă. Familia Hagibira este de fapt din Samarina, mic oraş de păstori la nord de Meţovo. Sărmăniaţii au transformat toată regiunea Pretoriei în cartierul lor de iarnă. Hagibira a cumpărat cifliciul (moşia) din localitate, dar, din păcate, femeile aromânce nu pot suporta să rămână sedentare. După spusele interlocutorului meu, Aromânii din Samarina sunt mai şlefuiţi decât Fârşeroţii, cărora ei nu le-ar da fetele lor în căsătorie, după cum nu le dau nici Grecilor. Aristocraţia din Samarina se compune din şapte sau opt bărbaţi de vază, cunoscuţi sub numele de celnici"(p.48).

"Mult mai important este ansamblul de localităţi locuite de Vlahi, de rasă română, pe care le vom găsi ceva mai la nord în regiunea alpestră a Aspropotamului (Arâului Albu). Este vorba de treizeci şi două de aşezări, dintre care cele mai multe sunt mici burguri sau chiar orăşele, cunoscute toate sub denumirea de Vlahohoria"(p.104).

"... Acest drum ne va duce în curând în importanta comună aromânească Veternico, care prezintă un interes particular deoarece este locul de naştere al faimosului Hagi-Petru, general-şef al forţelor armate greceşti formate dincoace şi dincolo de frontiera turcă, în timpul răscoalei din 1855. Când admiram cu camarazii mei din Atena acest fastuos aghiotant al regelui Oton, splendidul său costum de palicar, umerii largi, pieptul său bombat şi puternica sa statură herculeană, nu ne îndoiam niciodată de faptul că el nu era Grec, dar că era un robust om de munte, de origină aromână, aparţinând triburilor de păstori din Pind. Aşa se explică în acelaşi timp atât aspectul său fizic, precum şi alegerea făcută în persoana sa pentru a comanda trupelor care trebuiau să-şi găsească sprijinul lor principal în această barieră muntoasă"(p.105).

"La Veternico ne-am îndreptat spre cea mai bună casă, care tocmai era locuită de sora lui Hagi-Petru. Doamna Dimatina vine să-şi petreacă vara în satul străbunilor săi, înconjurată de câteva nepoate şi strănepoate. Inainte de 1825, Veternico avea probabil cinci sute de case, fiind principalul centru al regiunii. Membrii familiei Hagi-Petru, mari negustori de textile, ca toţi Valahii de prin părţile locului, aveau în această comună somptuoasele lor case, saraiurile lor cum le numeau oamenii de aici, abuzând de un termen turcesc mai mult sau mai puţin grecizat. La ieşirea din orăşel, lângă micuţa mânăstire a Sfintei Vineri, se văd încă nişte frumoşi cireşi, despre care ni se spune că aparţineau familiei Hagi-Petru"(pp.105-106).



Continuându-şi drumul, Heuzey ajunge în comuna Pira, unde este cazat la un comerciant cumsecade pe numele de Ţibrichi, care coboară de la munte ca să ierneze în câmpia Tesaliei, la Cardiţa. "Angajez cu el o conversaţie despre aceste populaţii române din Pind. Forţaţi de zăpezi, ei coboară iarna la câmp, unde închiriază vaste terenuri de păşune pentru turmele lor. Dialectul lor român se deosebeşte puţin de graiul Fârşeroţilor pe care i-am vizitat anul trecut în Acarnania. Şi aici, tinerele soţii conservă anticul obicei roman, ca atunci când păşesc pentru prima dată în noua lor casă, să ungă uşorii porţii, nu cu miere, ci cu unt"(p.106).

"Comuna Haniai, la două ore de Pira, spre vest, se găseşte chiar în valea Aspropotamului; locuitorii săi nu vorbesc decât greceşte. Ei spun că altădată erau Aromâni, dar un sfânt a venit să predice pe aici şi neputându-se înţelege cu ei, le-a blestemat limba lor română ("Katigorisen tin glossan" citat în greceşte de Heuzey), ceeace i-a determinat să adopte limba greacă. Toate aşezările din regiunea Paliohoria s'ar fi putut să fi fost vechi colonii valahe, care şi-au abandonat limba lor. De altfel, obiceiurile şi tradiţiile lor sunt într'adevăr identice cu cele ale Aromânilor"(p.107).

Heuzey atinge aici o problemă delicată şi în acelaşi timp extrem de gravă şi anume aceea a rolului de prim ordin jucat de biserica greacă în acţiunea de deznaţionalizare a Aromânilor.

Are dreptate Louis-Auguste BLANQUI, conaţional şi contemporan al lui Heuzey, când afirmă că "religia greacă - îmi pare

rău s'o spun - nu este în acest moment decât o vastă exploatare, ale cărei excese se adaugă la toate acelea care apasă de mult pe creştinii din orient"[50].

Sfântul despre care vorbeşte Heuzey nu-i altul decât călugărul Kosmas Etolianul, care - printre altele - a reuşit să deznaţionalizeze numeroase comune aromâneşti din Zagor. Drept recunoştinţă postumă pentru această activitate "creştinească", Patriarhia Ecumenică din Constantinopol l-a proclamat, în Aprilie 1961, "Sfânt Universal al Ortodoxiei" ("Aghion Katholikon tis Orthodoxias"). In expunerea de motive a Patriarhiei şi a Sinodului, protocolată ca act oficial sub nr.260, se menţionează că "numitul călugăr Kosmas, supranumit şi Etolianul, a parcurs pământul strămoşesc, a predicat ca un apostol cuvântul lui Dumnezeu, a înfiinţat multe şcoli, a vindecat bolnavi, susţinând Biserica noastră cu umilinţă, abnegaţie, virtute şi ascetism, precum şi prin martiriul său săvârşit în anul de graţie 1779, luna August..."

Trecând peste eufemismele de rigoare, adevăratul motiv al acestei sfinţiri îl explică cu o surprinzătoare sinceritate anuarul epirot "O Neos Koubaras Hronografos" din Atena, care reproduce in extenso actele sfinţirii.

Iată ce scrie redactorul acestei publicaţii: "Kosmas - cum este ştiut - a lucrat mai mult ca oricine ca să sprijine pe conaţionalii săi, atât în credinţa ortodoxă, cât şi în limba părinţilor lor, adică în grecească, care în anumite locuri fusese înlocuită de limba valahă şi albaneză. Aşa se explică zelul lui divin în durarea de şcoli populare greceşti, tocmai în locurile unde primejdia desgrecizării şi a schimbării credinţei era imediată; ţinând seama de aceste elemente, rumanizanţii (adică Aromânii naţionalişti, n.n.), din Macedonia nu au văzut cu ochi buni proiectata proclamare a lui Kosmas ca sfânt universal al ortodoxiei. Kosmas împiedicase prin învăţătura sa extinderea limbii valahe şi a silit pe mulţi aşa zişi Valahi să se facă Greci, după cum îi îndemnase să se înţeleagă numai prin limba greacă şi nu prin "intrusa" ("pereisaktou") limbă valahă..."[51]

Rezultă clar din cele de mai sus că pentru biruirea con-



ştiinţei şi a mândriei latine a Aromânilor, semnalate - cum am văzut deja de Pouqueville, Cousinéry, Heuzey, etc. "sfântul Kosma a recurs la cele mai nedemne tertipuri, când - aşa cum scrie Weigand - spune credincioşilor vlahi - printre altele - că ei trebue să se roage lui Dumnezeu numai în limba greacă, cea valahă fiind folosită de Dumnezeu numai când vorbeşte cu dracul"[52].

Traversând comuna Gardichi, "cu 150 de case, aşezate pe o pantă abruptă", Heuzey subliniază că "a primit de la cer un cadou care compensează multe din neajunsurile îndurate de locuitori, şi anume o apă glacială, renumită ca fiind cea mai bună din toată regiunea".

"Toţi Aromânii, îmbrăcaţi în straie albe, sosesc unii după alţii şi se strâng în piaţa din centrul satului. M'am gândit în momentul acela că aşa trebuia să fie altădată la Roma aspectul şi culoarea adunărilor populare, datorită culorii albe a tunicilor şi a togilor de lână. In faţa noastră vine în mod spontan numitul Kosta Gardioti, al cărui tată, Hristu, este un om foarte bogat, supranumit din această cauză "regele Gardichiului"(p.18).

"Suntem invitaţi să facem o vizită domnului Hristu Gardickioti, un colos de Aromân. El a devenit cel mai bogat din regiune datorită comerţului cu cape şi stofe de lână cu insula Corfu, Inainte de a mă despărţi de acest bătrân ospitalier, am oferit soţiei lui câteva bijuterii din Palatul nostru regal, aduse în valiza mea: efectul a fost uimitor"(p.109).

Etapa următoare a călătorului nostru o constitue un alt însemnat centru aromânesc din Tesalia, Kastania (Cuşteana): "Importantul burg în care sosim, Kastania, este mai degrabă un mic oraş, situat în plină regiune de castani, în mijlocul grădinilor şi a unor abundente ape curgătoare. Principalele case construite ca nişte turnuri cu două etaje, se aseamănă cu "kouliae" văzute la Damaşi. Vlahii care le locuiesc au abandonat viaţa pastorală pentru a se deda agriculturii şi a deveni proprietari de terenuri. Kastania este de asemenea reşedinţa de vară a bogatelor familii de Aromâni, care în timpul iernii trăiesc în Tesalia".

"Acesta este şi cazul domnului Kastanioti pe care nu l-am putut întâlni la Tricala. L-am văzut în schimb aici, unde influenţa sa este considerabilă. Abia i-am pronunţat numele şi a şi fost înştiinţat de sosirea mea. Mi-a rezervat una dintre cele mai strălucite primiri. La masă am beneficiat şi de un concert de lăutari. Pentru a-i stimula să cânte, li se pune o monedă turcească pe frunte, strecurând-o pe jumătate sub căciula lor; dacă ea nu cade, în ciuda faptului că ei cântă într'una, moneda le aparţine"(p.119).

Heuzey îşi termină excursia în Tesalia cu următoarea reflexie asupra Aromânilor: "Aceşti Români din Tesalia, atât bogaţii cât şi săracii, rămân profund pasionaţi pentru viaţa de la munte: acolo - spun ei - când te scoli dimineaţa respiri parfumul florilor, în locul mirosurilor urâte de la oraş" (p.120).

In 1861, vede lumina tiparului un interesant şi original studiu bilingv (în franceză şi germană) al lui G.LEJEAN privind etnografia Turciei europene[53].

Despre Aromânii, pe care autorul îi numeşte în mod curent Ţinţari, Vlahi sau Macedo-Vlahi, spune: "Această curioasă populaţie, răspândită peste toată suprafaţa Albaniei de sud, a Tesaliei, a Macedoniei occidentale şi a Greciei continentale, face parte din familia Valahilor propriu zişi, prin nişte legături misterioase, dar de netăgăduit. In propria lor limbă ei îşi zic "Români" ca şi fraţii lor de la Dunăre; Grecii îi numesc Kuţovlahi, iar Sârbii Ţinţari. Intrucât ei apar în analele bizantine în epoca regatului bulgar, suntem înclinaţi să credem că-i vorba numai de ei atunci când sunt menţionaţi regii din dinastia Asăneştilor, fiind citaţi ca "Vlahi, aliaţi ai Bulgarilor..." Dialectul român al Ţinţarilor nu numai că derivă din limba latină, dar are cele mai strânse afinităţi cu româna dacică, ceea ce implică o origine comună. Idiomul lor, uşor de înţeles de Moldo-Vlahi, este mult mai alterat decât acesta din urmă, dacă trebue să dăm crezare lui Thunmann, singurul care s'a ocupat în mod serios de această limbă"

"Aromânii sunt foarte numeroşi în Tesalia şi în Epir; în Grecia există mai multe mii, în timp ce un mic grup locuieşte la Peşteră"(p.21).

"Din punct de vedere moral, Ţinţarii sunt prezentaţi de către toţi călătorii ca un popor activ, muncitor, rezistent la oboseală, îndărătnic în ideile sale şi împins de instinctele sale către comerţ".

"Găsim în Turcia europeană două categorii de Ţinţari: sedentarii şi păstorii. Primii sunt puţin agricultori, dar mai degrabă negustori şi mai ales industriaşi; ei au creat în Tesalia şi în Epir diverse industrii şi au făcut să prospereze mai multe oraşe ca Târnovo, Meţovo, Moscopoli. Numeroase meşteşuguri precum şi profesiunea de hangiu sunt într'un oarecare fel monopolizate de ei"(p.22).

"Nomazii merită o menţiune particulară. Aceştia sunt locuitorii satelor din Pind şi din lanţurile muntoase vestice, care coboară la şes în fiecare toamnă, mai precis din Noembrie până în Mai, unde ei au drepturi de păşunat, determinate de obiceiurile pământului, în acelaşi mod ca şi proprietarii turmelor care practică transhumanţa în sudul Franţei.Această plecare are loc cu cea mai mare solemnitate în comunele Avdela, Perivoli şi Samarina,ai căror locuitori coboară la Castoria, în regiunea Penelului şi în Tesalia; numai câteva familii rămân, însărcinate cu paza satelor părăsite. Privilegiile nomazilor au fost violate de Ali Paşa la începutul secolului; este probabil că această uzurpare să fi dispărut odată cu el"(p.22).

Cu ocazia adunării generale a Societăţii de Etnografie care a avut loc la Paris la 21 Februarie 1864, François LENORMANT a vorbit despre păstorii valahi din Grecia, textul acestei conferinţe fiind publicat, sub formă de articol, în anul următor[54].

Semnalăm acest studiu fără a insista asupra lui, deoarece - aşa cum remarcă M.E.Picot asupra căruia vom reveni ceva mai târziu -"Lenormant nu s'a gândit la Românii din Grecia decât de departe, mulţumindu-se să vorbească despre ei după informaţiile culese din lucrările englezului Leake şi ale lui Heuzey. Să nu căutăm deci în acest articol lucruri puţin cu-

noscute".

In călătoriile sale la Românii din Macedonia, despre care am mai vorbit, Bolintineanu menţionează la un moment dat un memoriu relativ la Aromâni, adresat guvernului francez de către Eugène POUJADE. Din păcate, nu am putut identifica acest document, dar presupunem că autorul a folosit elemente din acest raport în pasagiile relative la Aromâni din lucrarea sa "Chrétiens et Turcs"[55].

Menţionăm cu această ocazie că autorul acestei lucrări, un bun cunoscător al Macedoniei, fost consul general al Franţei la Bucureşti, era căsătorit cu o fiică a Marelui Ban Constantin Ghica.

"Aşezată alături de Bulgari, Greci şi Albanezi, dar neamestecată cu ei, se găseşte o populaţie de aproape un milion de suflete, care vorbeşte limba română amestecată cu câteva cuvinte turceşti, populaţie cunoscută sub numele de Cuţovlahi. Aceştia sunt Valahii din Macedonia. Vom încerca să dăm câteva informaţii privind originea şi istoria lor".

"Impăratul Aurelian, văzând că Dacia Traiană (Principatele Transilvania şi Banatul) era invadată de Goţi, a hotărît să treacă cu legiunile şi cu o parte din colonii romani în Moesia. Aceşti coloni romani rămaşi când sub dominaţia romană, când sub Barbari, s'au unit la un moment dat cu Bulgarii şi au format un regat care a supravieţuit până la moartea regelui Samuel. Ei au căzut atunci sub dominaţia bizantină. Către începutul secolului al XI-lea, Petru şi Asan, doi fraţi aromâni din munţii Hemus, au răsculat pe Vlahi împotriva Grecilor, se uniră cu Bulgarii şi după ce au bătut în numeroase rânduri armatele lui Isac Anghel, Asan a fost proclamat rege al Vlahilor şi al Bulgarilor. Acest nou rege a învins de mai multe ori oastea grecească condusă de Aspiate Sebastocrator, Vasile Fataties, în 1193, precum şi de Isac Anghel el însuşi. După moartea lui Asan, care a repurtat numeroase victorii contra Grecilor şi a cruciaţilor şi a făcut prizonier pe Baudouin, conte de Flandra. Papa Inocenţiu al III-lea a trimes un delegat special pentru ca să-l ungă ca monarh al Tesaliei şi al Macedoniei, al Bulgarilor şi al Vlahilor. Inocenţiu al III-lea făcea elogiul acestui rege pentru descendenţa sa şi a poporului său din Romani".



"Mai mulţi scriitori moderni şi contemporani au confundat pe Vlahi cu Bulgarii şi le-au dat acelaşi nume; dar niciun autor bizantin, iliric, ungur sau român n'a făcut această eroare. Calocondylas, printre altele, afirmă nu numai ca Vlahii vorbeau limba latină, deşi alterată, dar că ei aveau aceleaşi obiceiuri, acelaşi costum şi aceleaşi arme ca şi Romanii. Astăzi ei sunt stabiliţi, aşa cum am spus, în Macedonia, într'o parte a Bulgariei şi chiar în Tesalia şi în Epir"(pp. 69-70).

Vorbind despre districtul Zagor, Poujade subliniază că "satele din Zagor se impun prin ele inseşi. Fiecare comună are o şcoală şi fiecare şcoală un învăţător, care predă şi franceza, deşi de cele mai multe ori nu a învăţat-o decât din cărţi, dar toţi au o mare admiraţie pentru scriitorii şi istoria noastră. Unul dintre ei, când mă găseam la Ianina, mi-a scris ca să-mi ceară ziare din "luminoasa Franţă"(p.68).

Mai departe, autorul citează pe Pahimere, cronicar bizantin din secolul al XIII-lea, ca o curioasă probă a persistenţei obiceiurilor şi tradiţiilor în Orient: "Valahii, spune acest istoric bizantin, sunt o rasă nomadă care a acumulat mari bogăţii de pe urma turmelor de oi şi pe care viaţa pastorală a făcut-o robustă şi rezistentă la oboseală. Ca urmare a practicii constante a vânătorii şi-au însuşit primele rudimente ale războiului, iar frecventele încăierări cu trupele imperiale le-au dat o mare dexteritate în mânuirea armelor".

"Aromânii din Meţovo, Călaru şi din alte sate din regiunea Ianinei sunt acum comercianţi şi meşteri în arta prelucrării argintului; ei studiază de asemenea medicina în Italia ori în Germania şi merg deseori să se stabilească în Moldo-Vlahia, patria primitivă a străbunilor lor"(p.115).

Revenind la regiunea Zagor, Poujade notează că aici se găsesc vreo patruzeci de sate, fiecare având între 100 şi 300 de case şi cu o populaţie totală de 31.000 de suflete. Această populaţie este activă, inteligentă, harnică, dar întrucât re-

giunea este săracă, Zagoriţii îşi caută norocul în străinătate; se întâlnesc dintre ei în Turcia, Moldo-Vlahia, Rusia. Toţi aduc acasă bogăţiile strânse în aceste ţări şi în toate casele zagorite domneşte îndestularea, curăţenia şi un confort care nu pot decât uimi pe călătorul care a urcat cu greu cărările Pindului pentru a sosi aici. Locuitorii din aceste comune sunt pasionaţi pentru instrucţie şi aceea pe care şi-o însuşesc le dă o netă superioritate asupra restului populaţiei din Turcia europeană, care adăugată la inteligenţa lor naturală, le permite să-şi facă cariere strălucite pretutindeni unde se duc" (p.116).

Poujade îşi însoţeşte lucrarea de numeroase anexe, dintre care anexa no.III (p.549), conţine statistici relative la populaţia Turciei, bazate pe ultimele cercetări ale lui Ubicini, despre care am avut ocazia să vorbim.

"Iată câteva cifre pe care le datorez bunăvoinţei domnului Ubicini şi care urmează să apară în ediţia a treia pe care o prepară a "excelentelor sale Scrisori din Turcia".

| | |
|---|---|
| - Români (Valahi şi Moldoveni | 4.500.000 |
| - Valahi din Macedonia, Epir şi Bulgaria | 800.000 |
| - Greci (Constantinopol) | 560.000 |
| - Greci din continent (raiale) | 1.000.000 |

De altfel, am văzut ceva mai înainte, că după estimaţiile sale personale, numărul Aromânilor s'ar ridica la aproximativ un milion de suflete.

Intr'o altă anexă (no.V, p.550) găsim date importante asupra unor centre aromâneşti. Astfel: Aminciu şi Chearea aveau la acea dată 1.400 de case, deci aproape şapte mii de locuitori.

Satele aromâneşti din Aspropotam (Arâulu Albu) au 4.500 de familii, adică aproximativ 22.500 de suflete.

In sfârşit, pentru Malacaşi şi alte două sate vecine, autorul ne dă 859 de familii, deci circa 4.500 de locuitori.

In 1875, apare în Revue d'Anthropologie un lung şi bine documentat articol al lui E.PICOT asupra Aromânilor din Macedonia, studiu pe care l-am menţionat deja atunci când am vorbit despre Lenormant[56].

Vorbind despre originea lor, autorul subliniază că "orice ar fi, nimeni nu poate contesta în mod serios strânsa înrudire între cele două ramuri ale familiei române. Limba vorbită în Olimp şi în Pind se apropie foarte mult de dialectul dacic, pentru ca cineva să poată pune la îndoială măcar pentru o clipă această evidenţă. Similitudinea dintre cele două dialecte ne îndeamnă din primul moment să conchidem că separarea dintre aceste două ramuri nu ar putea fi aşa de veche, dar pentru cine a avut ocazia să studieze de aproape un grup oarecare de ţărani români, faptul devine foarte posibil. Niciodată vreun popor nu a dat dovadă de o mai mare forţă de rezistenţă"(pp. 391-382).



Referindu-se la scrierile lui Thunmann, Picot remarcă că acesta a făcut un mare serviciu ştiinţei, reproducând un mic vocabular grec, român şi albanez, publicat la Veneţia în 1770 care altfel ar fi dispărut poate complet. Acest vocabular ne face cunoscută limba populară vorbită acum un secol de către Românii din Macedonia, fiind compus fără niciun fel de pretenţie ştiinţifică, prin urmare prezentând toate garanţiile de autenticitate"(p.393).

"Continuând cercetările lui Thunmann, un Român macedonean, Gheorghe Roza, a publicat în 1808 la Pesta, un mic opuscul asupra aceluiaşi subiect,(titlul grecesc: Exetasis peri ton Romaion i peri ton onomazomenon Vlahon osi Katikousin antiperan tou Dounaveos)".

Intr'o notă în josul paginii, Picot precizează că a cunoscut această lucrare numai după traducerea în limba română a lui Sergiu Hagiadi, sub titlul: Cercetări despre Românii de dincolo de Dunăre, publicată la Craiova în 1867. de editura Tipografia Naţională T.Maciuca şi I.Samitca.

Roza s'a servit de limba greacă nu fiindcă - ne spune el - nu ar fi putut-o scrie în româneşte dar fiindcă limba greacă este accesibilă compatrioţilor săi, aceştia vorbind-o în mod curent.

Precizăm că Roza, care se semna de asemenea cu numele "Valachus Moscopolitanus", doctor în medicină, originar din Bitolia, prieten cu latiniştii Klein, Maior şi Şincai, a publicat un an mai târziu, o altă interesantă lucrare, de astă

dată în aromâneşte: Măestria ghiovăsirii româneşti cu litere latineşti care sunt literele Românilor ceale vechi".

Şi Picot continuă:"El şi-a propus mai ales să facă cunoscut compatrioţilor săi lucrarea lui Thunmann, care devenise deja rară de la începutul secolului; deşi în mare măsură adoptase opiniile autorului german, el a adăugat câteva observaţii personale. Ceeà ce spune el despre originea cuvântului ţinţar merită să fie reţinut. Acest cuvânt, pentru exemplificarea căruia trece în revistă o lungă serie de etimologii, unele dintre ele extrem de neprevăzute, ca spre exemplu censi (censari), sin, carev (în slavă fii de rege), cinci ţari (cei cinci împăraţi), este - pare-se - necunoscut de către aceia care sunt desemnaţi, adică de Aromâni înşişi. Negustorii macedoneni care sosesc pentru prima oară în Ungaria şi în Slavonia sunt foarte surprinşi când aud că sunt numiţi Ţinţari"(p.393).

"Roza, în încheiere, ne dă unele amănunte foarte rare asupra situaţiei prezente a Aromânilor. El ne informează, spre exemplu, că la Moscopole, oraş populat în întregime de Aromâni, s'a tipărit un mare număr de cărţi cu caractere greceşti. Este o informaţie foarte preţioasă, care nu poate fi pusă la îndoială, deşi nimeni nu posedă în prezent cărţile aromâneşti care au văzut lumina tiparului în acest oraş. Nu este de loc exclus faptul că clerul grec a reuşit să le facă să dispară complet din circulaţie."

"Printre documentele pe care ni le-a lăsat Roza, se găseşte o listă de cuvinte, asemănătoare aceleia a lui Thunmann, deşi mai puţin amănunţită. Acest eseu, în ciuda lipsurilor sale, a avut meritul să inspire pe un alt Ţinţar, care locuia de asemenea la Pesta, ca să publice o gramatică a dialectului macedo-român".

"Această carte a apărut la Viena în 1813. Autorul, Nicolae Boiagi, era un adevărat savant, care a publicat un oarecare număr de lucrări în mai multe limbi"(p.394).

Lucrarea întitulată Romanische oder Macedonowlachische Sprachlehre (în greceşte Grammatiki romaniki iti makeonovlahiki) a fost publicată la tipografia Snyrer din Viena.



"Boiagi, născut la Buda pe la 1780, dintr'o familie originară din Macedonia, a scris în limba greacă, sârbă, română şi germană. Gramatica sa macedo-română, în care a evitat probabil numeroase locuţiuni populare, este totuşi extrem de folositoare. In loc de a căuta, ca succesorul său M.Maximus, să aplice reguli inextricabile, pentru a readuce toate cuvintele limbii la o formă ideală, mai mult sau mai puţin apropiate de etimologia lor, el s'a limitat a le transcrie cu ajutorul unor semne având o valoare fonetică bine determinată. Gramatica lui Boiagi a devenit astfel o lucrare indispensabilă şi trebue aplaudată iniţiativa domnului Constantin Negri de a o reimprima la Bucureşti în 1863"(p.425).

Demn de subliniat că, în prefaţa acestei lucrări scrisă în greacă şi germană, Boiagi răspunde atacurilor isterice ale lui Neofit Duca împotriva dialectului aromân, în scopul de a determina pe Vlahi să nu-l adopte ca limbă pentru şcoală şi biserică, aşa cum au preconizat şi alţi intelectuali aromâni înaintea lui Boiagi, ca Ucuta, Cavalioti, Daniel Moscopoleanul, etc.

"Aromânul - spune Boiagi - nu are dece să-i fie ruşine de limba sa, din contră el se va simţi mândru când, cultivându-şi spiritul, limba maternă îl va urma cu fericire, în orice caz cu mai multă fericire decât multe alte limbi. Astfel deci, nu pot înţelege toate aceste nedemne fleacuri ale lui Neofit Duca care, deoarece el nu cunoaşte nicio altă limbă străină, ar fi vrut să distrugă toate celelalte limbi din lume ca să introducă limba sa burlescă (aşa cum o numesc în derâdere chiar conaţionalii lui). De altfel, zelul acestui savant grec este atât de orb încât el doreşte această înlocuire, deşi a declarat că Aromânii sunt apţi pentru o cultură intelectuală şi că sunt mai sensibili decât Grecii pentru artele frumoase. Astfel deci, numai ignoranţa sa ridiculă a putut să-l împingă a se întreba pe un ton atât de provocator "Unde au Aromânii ţara lor, oraşele lor, preoţii lor, legile lor, nobilimea lor, etc.",şi Boiagi continuă:"Chiar dacă Vlahii ar fi Hotentoţi tot le rămâne dreptul şi datoria de a se perfecţiona în propria lor limbă, ca fiind instrumentul cel mai potrivit".

Această curajoasă replică a tânărului învăţat aromân a alarmat atât de mult Patriarhia din Constantinopol încât aceasta, părăsind linia de sabotare subterană adoptată până atunci, a întreprins o acţiune făţişă, care a avut drept urmare "afurisirea" lui Boiagi. S'a ordonat peste tot locul ca gramatica aromânească să fie distrusă "fiind afurisită". Iată în ce termeni, Patriarhul ecumenic afuriseşte pe acest Aromân:"Aflu că se răspândeşte cartea unui rătăcit al bisericii, a unui oarecare Boiagi. Ţinta acestuia este de a combate limba greacă din auzul credincioasei noastre turme. Comunicaţi afurisirea noastră la toţi"[57].

După ce trece în revistă lucrările asupra Aromânilor ale lui Leake, Pouqueville, Heuzey, Lejean, Bolintineanu, Lenormant şi Kanitz, Picot adresează o severă critică acelor savanţi care parcurg Grecia, făcând cercetări arheologice de o valoare îndoielnică, fără a pomeni niciun cuvânt despre Aromâni "această populaţie latină pe care nici Grecii şi nici Slavii nu au putut-o absorbi şi căreia îi datorăm cel puţin un gest de simpatie"(p.412).

In 1876 a apărut, în şase mari volume, celebra lucrare de geografie universală a lui Elisée RECLUS, care a făcut epocă[58]. In primul volum, consacrat Europei meridionale, găsim numeroase referinţe la Aromâni.

Despre originea acestora, pe care autorul îi numeşte când Ţinţari, când Macedo-Vlahi şi uneori Români meridionali, ni se spune că "sunt într'adevăr fraţii celorlaţi Români care locuiesc la nord, în câmpiile Valahiei şi ale Moldovei. Unii autori evaluează numărul lor la două sute de mii de suflete" (p.183). Ei sunt caracterizaţi drept "mândri şi liberi, care nu-şi mărită niciodată fetele cu Grecii"(p.64). Ca şi Românii de la Dunăre, ei sunt probabil Daci latinizaţi. Ei se aseamănă cu Vlahii din nord având aceleaşi trăsături caracteristice, aceeaşi înfăţişare, acelaşi caracter şi ca şi ei vorbesc o limbă neolatină, amestecată cu un mare număr de cuvinte greceşti şi slave. In văile Pindului,Ţinţarii sunt în cea mai mare parte păstori nomazi şi adesea satele lor sunt abandonate în timpul



iernii. Mulţi dintre ei folosesc dezvoltata lor inteligenţă şi destoinicie în practicarea şi a altor meserii. Aproape toţi zidarii din Turcia sunt Ţinţari. Adesea acelaşi individ va face planul casei şi o va construi apoi singur, rând pe rând transformându-se în arhitect, tâmplar, dulgher şi lăcătuş. Românii din Pind sunt de asemena foarte îndemânateci argintari. Experimentaţi în mânuirea afacerilor, ei îndeplinesc în interiorul Turciei acel rol de intermediari naturali ai comerţului, rol care aparţine Grecilor în oraşele de pe coasta mării; se spune că în trecut Aromânii din Meţovo erau sub protecţia imediată a Porţii, fără nicio îndoială în calitatea lor de împrumutători de bani: orice călător, creştin sau musulman era obligat să despotcovească caii înainte de a părăsi teritoriul Metsovului de teamă ca nu cumva să ia cu sine, din neatenţie, o părticică din solul care nu îi aparţine".

"Contoarele Vlahilor din Pind se găsesc în toate oraşele orientului, până la Viena, unde una dintre cele mai puternice bănci a fost fundată de unul din ai lor. In străinătate toţi vorbesc şi limba romeică, iar cei mai înstăriţi îşi trimet copii la şcolile din Atena. Izolaţi în mijlocul musulmanilor, Ţinţarii din Pind simt nevoia de a se lega de o patrie de unde să le poată veni libertatea. Aceasta este lumea greacă cu care - speră ei - într'o bună zi ţara lor natală s'ar putea uni. Se pare că, printr'una din acele transformări treptate aşa de frecvente în istorie, numeroase populaţii macedo-vlahe s'au elenizat complet. In evul mediu Tesalia era aproape în întregime locuită de Ţinţari. De altfel autorii bizantini îi dăduseră numele de Vlahia Mare"(p.184).

Deşi la un moment dat a menţionat că numărul Aromânilor după unii cercetători ar fi de două sute de mii, totuşi într'o statistică mai amănunţită care ne-o dă ceva mai departe, evaluează numărul acestora la patru sute patruzeci de mii" (p.246).

Emile de LAVELEY este un alt călător francez care cutreera Peninsula Balcanică, aproape în aceeaşi perioadă ca Reclus[59].

"Există - scrie el - în Bosnia o altă rasă foarte inte-

resantă, pe care am întâlnit-o de altfel în toată Peninsula Balcanică. Ea este tot atât de activă, tot atât de econoamă şi tot atât de întreprinzătoare ca şi Evreii, dar în acelaşi timp mai dispusă să lucreze şi cu braţele. Aceştia sunt Ţinţarii, cunoscuţi de asemenea şi sub numele de Cuţovlahi. Ii găseşti în toate oraşele, unde se dedau comerţului şi la ţară, unde sunt proprietari de hanuri. Ei sunt de asemenea excelenţi zidari şi singurii care exercitau această ocupaţie în Bosnia înaintea sosirii muratorilor italieni. Se spune că ei ar fi aceia care au construit cele mai importante edificii din Peninsulă: biserici, poduri, case de piatră. Ei sunt de asemena celebri pentru gustul lor în confecţionarea obiectelor de aur şi argint. Unii dintre ei sunt bogaţi şi se dedau la afaceri în stil mare. Fondatorul faimoasei case Sina din Viena era un Ţinţar. Mulţi dintre ei sunt stabiliţi la Viena şi Pesta, unde sunt luaţi drept Greci, fiindcă, ca şi aceştia, sunt de religie ortodoxă. Totuşi ei sunt de sânge român şi provin din acei Valahi care trăiesc din produsul turmelor lor în Grecia, în Tracia şi în Albania. In afara ţării lor de baştină, ei sunt dispersaţi în tot orientul. Locuinţele şi grădinile lor sunt mult mai bine întreţinute decât acelea ale vecinilor lor. Ei sunt între ei de o probitate proverbială. Adoptă costumul şi limba ţării pe care o locuiesc dar nu se amestecă cu celelalte rase. Ei conservă un tip aparte, foarte uşor de recunoscut. De unde vin aceste aptitudini speciale care-i deosebesc aşa de clar de Bosniacii musulmani şi de ceilalţi creştini în mijlocul cărora trăiesc? Este vorba fără îndoială de deprinderi căpătate şi transmise ereditar. Ce păcat că nu sunt decât câteva mii de Ţinţari în Bosnia! Ei contribue şi într'o mai mare măsură decât Evreii la creşterea bogăţiei, fiindcă ei sunt în afară de excelenţi negustori şi admirabili muncitori"(pp.244-245).

In 1892, Victor BERARD publică în Revue des Deux Mondes notele sale dintr'o călătorie în "Macedonia slavă" pe care a efectuat-o în luna August 1890[60].

Cum era şi firesc, chiragiii cu ajutorul cărora se deplasa erau toţi Aromâni "care vorbeau o grecească pe care ar fi invidiat-o chiar numeroşi Atenieni, dar să nu-i chemaţi Greci şi evitaţi să discutaţi cu ei despre "marea idee". Ei nu vor să fie Greci, ci Aromâni. "Noi nu avem decât sânge latin" ne spune într'o seară un cafegiu... Noi, în limbajul cafegiului, însemna el şi eu însumi. In şcoala lor nu se învaţă decât turca, româna şi puţin franceza... Aromân şi Francez, doi fraţi din aceeaşi mumă, fii ai antice Rome!"

"Ce-i Grecia? Un munte sărăcăcios, răspunde el, unde caprele nu găsesc cu ce să-şi potolească foamea. Şi Grecii? O bandă de palavragii şi de pungaşi. Ei vorbesc şi fură. Ei au pretenţia de a reprezenta creştinismul şi civilizaţia contra Turcilor barbari şi necredincioşi. Dar "pri pâni" "ma to psomi" în numele lui Hristos, episcopii lor exploatează şi omoară celelalte naţionalităţi; în numele progresului, băcanii lor otrăvesc şi împovărează cu datorii pe ţărani. Incetul cu încetul începem să-i cunoaştem. Bulgarul s'a rupt deja de patriarh şi de elenism. Rămâne Albanezul şi Valahul pe care aceşti cornuţi ar vrea să-i mănânce: peştele va avea însă oase"(pp. 570-571).

Un alt celebru geograf francez, D'Onesime RECLUS a publicat la începutul acestui secol un tratat de geografie în patru volume, care devenise manualul de bază al mai multor generaţii de studenţi, atât în Franţa cât şi în numeroase universităţi din alte ţări[61].

Intr'un capitol din volumul al doilea, în care descrie populaţiile din Turcia europeană, se exprimă astfel despre Aromâni:"Cuţovlahii sau Ţinţarii din Macedonia sunt descendenţi îndepărtaţi ai păstorilor daco-romani,care practicau transhumanţa în diverse regiuni ale Balcanilor. Elementul lor a luat amploare şi forţă sub impulsul lui Apostol Mărgărit şi cu ajutorul Românilor din România, foarte preocupaţi de soarta acestor rude regăsite. Scunzi, îndesaţi, oacheşi, rezistenţi, aceşti Ţinţari, păstori, crescători de vite la munte, zidari la oraşe, sunt paşnici, mândri dar fără aroganţă, ospitalieri duşmani ai vendetei. Este vorba de una dintre cele mai solide şi dintre cele mai simpatice rase din Turcia europeană.Creştini ortodoxi, ei vor să depindă de mitropolitul din Bucureşti




Moscopolea pe la mijlocul sec.al XVIII, după o gravură descoperită de G.Platari la mânăstirea Vella.



Phot. J. Bourcart.

MOSCHOPOLE, MÉTROPOLE ROUMAINE RUINÉE

Vue du monastère orthodoxe de Shëu Pordhom, la ville est en plaine à 1.200 mètres d'altitude. Cette ville, toute de marbre rose, a eu 100.000 habitants; elle a été brûlée par Ali pacha et en 1916.

Moscopolea aşa cum a văzut-o Bourcart în 1916.

şi nu de patriarhul grec din Constantinopol (II,p.349).

Răspunsul la întrebarea "dece Aromânii nu vor să depindă de acest patriarh ni-l oferă în mod indirect Reclus atunci când trasează următorul portret al Grecilor: "Aproape toţi Grecii din imperiul otoman sunt creştini ortodoxi, dar bigoţi, intoleranţi, pentrucă religia lor est o formă a naţionalismului lor şi un puternic instrument de grecizare, de voie sau de nevoie, a celorlalte rase nemusulmane din Turcia (II, p.348).

Lucrările de geografie militară ale generalului NIOX, fost profesor la şcoala superioară de război, au devenit clasice în toate şcolile militare din Franţa şi chiar din străinătate. La scurt timp după izbucnirea primului război mondial publică un studiu asupra ţărilor balcanice[62], unde - vorbind despre Aromâni - spune printre altele: "In mijlocul populaţiei albaneze trăiesc numeroase grupuri de Ţinţari, de rasă română, numiţi de asemenea Macedo-Români sau Români meridionali; ei formează o masă compactă de 200.000 de indivizi stabiliţi la sud şi la sud-est de lacul din Ianina. Foarte inteligenţi şi foarte activi, aceştia sunt întemeietorii obişnuiţi ai comerţului în tot interiorul Peninsulei Balcanice, unde ei joacă acelaşi rol ca şi Grecii pe coastele mării; colonii de Ţinţari se găsesc în Austria, chiar la Viena,unde şi-au creat o situaţie considerabilă datorită comerţului şi băncilor"(pp.18-19).

Dintre membrii corpului expediţionar francez în Peninsula Balcanică în timpul primului război mondial făcea parte şi geograful Jacques BOURCART care, la scurt timp după terminarea ostilităţilor, a publicat o interesantă monografie asupra Albaniei şi Albanezilor[63].

"In mijlocul populaţiei albaneze - spune autorul - subzistă câteva colonii străine mai puţin importante. Cei mai numeroşi sunt Românii numiţi de asemena Cuţovlahi, Ţinţari sau Aromâni. Aceşti Români nu sunt emigranţi veniţi din regat, ci descendenţi ai colonilor romani rămaşi aici şi care s'au amestecat cu autohtonii iliri, deci sunt iliro-latini. Ei formează în Pind, mai ales în jurul oraşului Meţovo,un bloc compact de 15.000 de locuitori. Această populaţie practică nomadismul pe o scară întinsă şi acoperă o parte din Macedonia, Tesalia şi Albania. Mari proprietari de turme, Românii transhumanţi se deplasează în masă de la munte şi invers,cu popi şi institutori. Turmele din Pind coboară iarna în şesul Tesaliei, cele din regiunea Tomor, în marile şesuri litorale. In timpul verii, Românii construesc sate temporare din colibe. Ca urmare a îmbogăţirii locuitorilor lor, aceste sate deseori s'au fixat în mod permanent. Din această cauză, în zilele noastre suntem surprinşi de altitudinea ridicată a satelor şi orăşelelor române. Aceste aglomeraţii sunt bine construite şi prezintă un aspect de prosperitate economică în comparaţie cu satele albaneze. Populaţia lor a trecut de la meseria de păstor şi cărăvănar la aceea de croitor şi de fabricanţi a acelor frumoase velinţe roşii, care se vând aproape pretutindeni în Balcani. Imbogăţirea, alături de dezvoltarea instrucţiei, aşa de caracteristică satelor aromâne, le-a deschis larg drumul spre practicarea comerţului pe o scară foarte întinsă, aşa cum era practicat altădată de locuitorii Metsovului, a oraşelor Grebena din Macedonia şi Tricala, precum şi de locuitorii acelui nenorocit oraş care fu Moscopole, metropolă ale cărei case erau construite din marmoră roşie,cu numeroase biserici, aşezat lângă Coriţa la 1900 de metri altitudine. Ce a mai rămas din acest oraş este un morman de pietre, precum şi înaltele clopotniţe ale bisericilor incendiate. Aceşti Români au format un adevărat imperiu,din secolul al IV-lea până în secolul al XIV-lea, în Tesalia şi în Pind".

"Amintirea acestei Vlahii Mari nu este moartă în spiritul Cuţovlahilor din zilele noastre. La începutul mişcării de independenţă balcanică, Românii au ajutat pe Greci să se libereze şi tot ei sunt aceia care le-au creat primele universităţi şi primele instituţii de utilitate publică. Noul stat grec care s'a născut nu s'a arătat,din păcate,recunoscător primilor săi binefăcători şi când propaganda lui Apostol Mărgărit a trezit vechea cultură latină şi a încercat să apropie aceste colonii române din Macedonia de tânărul regat carpatic, o opoziţie violentă s'a declanşat din partea Patriarhiei şi o adevărată opresiune din partea guvernului din Atena, după

anexarea Tesaliei. Ocuparea temporară a Pindului de către trupele franceze şi apoi de către cele italiene a trezit încă odată aceste vechi amintiri, abandonate, din păcate, din nou după plecarea armatelor aliate"(pp.70-72).

Este evident că Boucart se referă aici la încercarea nereuşită a Aromânilor, în 1917, de a crea un Principat al Pindului, cu capitala la Aminciu (Metsovo).

Este, într'adevăr, vorba de o pagină interesantă din trecutul nostru asupra căruia s'a scris foarte puţin, de aceea credem că informaţiile inedite care urmează vor completa măcar parţial acest gol.

Profitând de faptul că o parte din Albania de sud şi aproape toată regiunea Pindului erau sub ocupaţia armatelor italiene, Aromânii pindeni au crezut că, în sfârşit, momentul a sosit ca să încerce şi ei să-şi creeze propriul lor stat. Autorităţile italiene au dat dovadă de multă înţelegere faţă de doleanţele şi aspiraţiile acestor "fratelli perduti" cum le plăcea să-i numească, iar la 20 Iunie 1917, generalul Ferrero, comandantul corpului 16 de armată a lansat următoarea proclamaţie:

"Conducerea Corpului 16 de Armată.

Noi, Ferrero Ciancido, general de brigadă, comandant al Corpului 16 de armată, aducem la cunoştinţa locuitorilor din regiunile Pind şi Zagor, ocupate de armatele italiene, următoarele:

"Pentru scopuri pur militare, ordonăm corpurilor noastre de armată să ocupe regiunea Pindului şi a Zagorului. Armatele noastre au venit printre voi ca prieteni şi de aceea vor apăra cu absolută devoţiune religia voastră, obiceiurile voastre limba voastră şi funcţionarea şcolilor voastre. Unităţile noastre militare vor proteja siguranţa voastră şi ocrotirea internă a regiunii voastre împotriva oricărei încercări de ameninţare a bunăstării, a intereselor şi a prosperităţii voastre.

Regimul nostru este inspirat de dorinţa de a menţine bunăstarea populaţiei şi o justiţie imparţială pentru toţi.

Avem încredere în colaborarea tuturor cetăţenilor pentru



ca dezvoltarea normală a vieţii publice să nu fie perturbată, ca şi în trecut; în caz contrar, şi cu regret, ne vom vedea siliţi să reprimăm într'un spirit de justiţie imparţială, dar şi cu o severitate inflexibilă, orice dezordine, orice act de nesupunere individuală sau colectivă şi orice mişcare sau încercare de rebeliune".

20 Iunie 1917

General de brigadă
Comandant al Corpului 16 Armată
C.Ferrero

Referindu-se la acest document, Gh.Platari remarcă că acolo unde în manifest se spune "vom apăra cu absolută devoţiune limba voastră" se înţelege limba noastră valahă"[64]

Tot de la Platari aflăm că autorităţile italiene se pregăteau să pună în circulaţie un timbru poştal cu inscripţia "Cantone di Metzovo" şi că, pe de altă parte, la 10 August 1917 a avut loc aici la Aminciu o impresionantă adunare la care au participat 180 delegaţi aromâni veniţi din Turia, Avdela, Samarina, Perivole şi din alte comune aromâneşti, care urmau să prezinte doleanţele lor unei comisii europene sosită în mod special aici. De asemenea, delegaţii au votat o moţiune cerând guvernului italian şi Antantei ca trupele italiene să rămână aici atât timp cât va fi nevoie, sau să se recunoască cel puţin un protectorat al României, având drept capitală Aminciu şi cuprinzând toate comunele aromâneşti din Pind, Zagor şi Macedonia.

Manifestanţii cântau cu această ocazie, "în mod ostentativ" cântece ca:

"Voi Armâńi machedoniţă
Pânâ cându va-s durńiţă
sau
Armânu di soarte,
Pânu di moarte armânu"[65]

După această digresiune să revenim la Bourcart, care pe Aromâni îi numeşte în mod curent pur şi simplu "Români", de aceea respectând textul original, am folosit şi noi în traducere acest termen.

"Această opoziţie - spune el - care există între Greci şi Români şi care se traduce prin lupte violente pentru introducerea limbii române în biserică şi şcoală, nu există între Români şi Albanezi. Ambele populaţii exercitând meserii deosebite, sunt interdependente, Românii procurând Albaniei de sud profesiunile liberale de care ea are nevoie. De altfel, cele două limbi sunt mult mai puţin deosebite decât se crede de obicei; abundenţa rădăcinilor de cuvinte latine în albaneză, vechile cuvinte trace sau ilirice în româna din Macedonia, apropie pe Aromâni de Albanezi.

Costumul este puţin deosebit, femeile cu fustele pestriţe, purtând din abundenţă plăci de argint sculptat pe piept şi la centură şi o curioasă mitră drept coafură: bărbaţii poartă peste fustanelă o lungă redingotă neagră,precum şi o căciulă tot neagră din piele de miel. Aceştia sunt păstorii fârşeroţi, proprietari ai numeroaselor turme de oi din Tomor, sprijiniţi pe înaltele lor bâte ciobăneşti (cârlig), care au conservat forma primitivă a crucii episcopale, precum şi proprietarii acestor lungi caravane de cai greu încărcaţi, împodobiţi cu perle de culoare albastră şi cu tălăngi răsunătoare, parcurgând fără întrerupere drumurile Albaniei"(p.73).

Edouard BOUCHIÉ de BELLE este un alt francez care a participat, în cursul primului război mondial, la campania aliaţilor în Peninsula Balcanică.

Deşi lucrarea sa despre Macedonia şi Macedoneni a apărut în 1922[66]), ea a fost scrisă între 1916 şi 1918, an când autorul şi-a găsit moartea pe front.

Vorbind despre Aromâni, de Belle insistă asupra faptului că "ei sunt descendenţi din vechi coloni latini, vorbind o variantă a limbii române, care s'au refugiat în urma unor tribulaţii puţin cunoscute, în munţii balcanici. Ei sunt prin excelenţă păstori. Satele lor sunt răspândite puţin peste tot,dar în mai mare număr îi găsim la graniţa dintre Macedonia, Tesalia şi Albania. Nevoile transhumanţei fac de altfel din aceşti păstori nişte semi-nomazi. Ei au ici şi colo în Kara Tass şi în Pind locuinţe temporare, un fel de colibe din crengi tencuite cu argilă în interior şi acoperite cu paie. Iarna ei coboară spre regiunile maritime, de-a-lungul Egeii şi a Adriaticei".



"Păstorii aromâni sunt proprietarii turmelor lor, compuse mai ales din oi şi capre. Ei închiriază de la proprietarii ciflicurilor zonele pe care le parcurg, în timp ce ei nu plătesc în general niciun fel de redevenţă atunci când turmele lor pasc pe terenuri aparţinând statului sau comunelor."

"Creşterea vitelor este în Macedonia una dintre principalele surse de câştiguri. Lâna şi pieile formează principalele articole de export. De aceea, păstorul aromân, "Vlahul" cum spun în mod dispreţuitor Grecii, beneficiază, în general, de o îndestulare mai mare decât agricultorul macedonean.Turmele unei singure familii se compun adesea din mai multe mii de capete de vite. In plus, meseria de păstor deschide uşor drumul spre alte ocupaţii destul de bănoase, cum ar fi, de exemplu, cărăvănăritul. Cărăvănarii care conduc din Macedonia în Albania şi invers convoaiele lor de catâri sau de cai,sunt aproape toţi Aromâni."

Găsim interesantă remarca lui de Belle în ce priveşte folosirea în sens pejorativ a cuvântului "vlahos", în special de către Grecii de la oraş. Din fericire constatăm, în ultimii ani, o oarecare reacţie din partea unor intelectuali greci, pe care i-am putea numi "cu bun simţ",împotriva acestei folosiri abuzive a termenului "vlah". Astfel, menţionăm mai ales poziţia fermă şi curajoasă în această problemă a lui Ghianis Marinos, director al ziarului economic atenian Ikonomikos Tahidromos:"Cu câtă uşurinţă şi cu cât dispreţ, mulţi - care se consideră de viţă nobilă, contemporani de ai noştri, folosesc ca insultă originea valahă a cuiva,sau limba valahă... Totuşi, Vlahii care au locuit în ţara noastră şi care chiar au participat în toate domeniile de activitate ale vieţii greceşti, sunt exact tocmai ceeace nu erau restul Grecilor în epoca dominaţiei turceşti, adică oameni cultivaţi şi civilizaţi, originea lor fiind italiană sau română, iar limba lor oricum de origine latină. Şi numai faptul că în timpul dominaţiei otomane, aceşti Vlahi din Metsovo au reuşit să instaureze în regiunea lor un fel de regim democratic, în care,

pe baza unor alegeri libere, ei îşi alegeau un preşedinte, membrii unui senat, un responsabil al apelor, un perceptor financiar, un inspector al pieţii, precum şi epitropii bisericilor, sunt fapte suficiente pentru a dovedi încă odată, dacă mai este nevoie, cât de superficial sau mai de grabă incorect este predată în şcoli istoria noastră şi a poporului nostru. Şi cât de înapoiată, ca să nu zic inexistentă, este instrucţia noastră, în adevăratul său sens, la noi care ne considerăm - o altă iluzie îngrozitoare - că suntem buricul pământului"[67].

Să revenim la de Belle care constată că din cărăvănari, Cuţovlahii devin comercianţi, unii dintre ei reuşind să acumuleze averi imense în această calitate. Burghezia din mai multe oraşe, ca Monastir şi Veria în Macedonia, Coriţa în Albania, este compusă dintr'o foarte mare proporţie de elemente latine. Tot aşa şi "marii elenei din străinătate - cum spune Victor Bérard - banchierii din Viena, negustorii din Odesa, curtierii din Alexandria, sunt în majoritatea cazurilor Valahi de rasă şi deseori de limbă"(pp.124-127).

"Multe femei aromâne au tenul mat al italienelor şi ochi frumoşi, cu o expresie unică de ironie resemnată. Existenţa pastorală cruţă aceste femei de muncile grele şi deformante, în timp ce frecventele absenţe ale soţilor lor contribue la creşterea rolului şi a influenţei lor în familie"(p.127).

"Totuşi a existat şi continuă să existe o naţiune valahă. In secolele al XII-lea şi al XIII-lea, în urma unei răscoale împotriva împăratului grec Isaac Anghel, Aromânii din Balcani au format sub regii Petre, Asan şi Ioan un stat latin care, încetul cu încetul, s'a întins de la Dunăre până în Tesalia. Locuitorii săi au abjurat ortodoxia pentru catolicism; în urma luptelor cu bizantinii, acest imperiu a sucombat în 1269, din care însă a supravieţuit un principat în Pind, Anovlahia, care a avut o viaţă aproape independentă până la ocupaţia turcă".

"Cauza valahă se confundă atunci complet cu cea elenă, care reprezintă de altfel toată cauza creştină. Războiul pentru independenţa Greciei a fost de altfel început de păstorii



din Anovlahia. Mai târziu, cei mai reputaţi şefi ai revoluţiei se recrutează tot din sânul lor. Bogaţii Vlahi contribue cu donaţiile lor la expansiunea "marii idei".

"In jumătatea secolului al XIX-lea, emisari români parcurg Anovlahia, încercând să reînvieze "valahismul". A trebuit însă apariţia, pe la 1865, a celebrului propagandist Apostol Mărgărit pentru ca o mişcare serioasă să înceapă a se profila".

"Apostol Mărgărit se forţa de altfel să întrebuinţeze cele două mijloace obişnuite ale oricărei acţiuni naţionaliste în Macedonia: şcoala şi biserica. Cu ajutorul profesorilor veniţi de la Bucureşti, el a întemeiat şcoli româneşti aproape în toate oraşele şi satele valahe. Naţionaliştii aromâni nu se gândeau la eventualitatea unei schisme. Ceea ce ei vreau în sânul bisericii ortodoxe, sunt preoţi aromâni care să oficieze slujba în limba lor. Ei nu au putut să pună mâna pe niciun sediu episcopal, dar graţie ajutorului din partea Turcilor şi în ciuda furiei clerului grec, ei au reuşit să plaseze în unele oraşe preoţi din rasa lor. La Veria, mai ales, preoţii greci au fost la un moment dat lapidaţi pe străzi".

"Apostol Mărgărit a conceput un plan într'adevăr grandios: acela de a câştiga la cauza aromână pe Albanezi (descendenţi, ca şi latinii, din vechii Pelasgi) şi să-i ridice împotriva Grecului venetic şi parazit. O masă compactă romană sau romanizată s'ar fi format astfel în vestul Balcanilor, înfruntând astfel atât pe Slavi, cât şi pe Greci"(pp. 130-131).

Faţă de cele de mai sus, nu putem decât să admirăm viziunea, realismul şi simţul politic al lui Apostol Mărgărit şi în acelaşi timp să regretăm profund că acest ambiţios proiect nu s'a putut realiza.

In vara anului 1931, F.PÉRILLA are ocazia să cunoască pe Aromâni acasă la ei şi anume în frumoasa Samarina[68].

"Excursia la Samarina - remarcă călătorul nostru - în ciuda greutăţilor de acces, constitue o splendidă aventură, în mijlocul unei privelişti alpestre, a unor păduri de pini şi de brazi enormi, şi a unor peisaje admirabile, pe care

natura le învăluie cu o atmosferă uimitor de transparentă şi cu un cer al cărui azur este aproape ireal"(p.120).

"Sărmăniaţii locuesc o parte a anului în satul lor alpestru, iar în cursul iernii în oraşele din şesul Tesaliei, unde turmele coboară, în general, pe la sfârşitul lui Octombrie, pentru a reveni la păşunile de la munte la Sf.Gheorghe. Ei practică deci transhumanţa. In Macedonia, locuitorii Samarinei pot fi găsiţi la Grebena, Castoria, Florina, în jurul muntelui Olimp (Livadi, Libanovo), în câmpia Calcidicei, la Sereş şi Drama, de unde ei urcă până în munţii Rodop"(pp.123-124).

In continuare, Périlla citează un document al Societăţii Naţiunilor[69] relativ la situaţia demografică a Greciei,unde găsim următorul comentariu asupra păstorilor aromâni:"Ei constitue o adevărată clasă, unde obiceiurile şi tradiţiile s'au perpetuat din secol în secol, fără a se altera. Bărbaţii se ocupă de turme, în timp ce femeile ţes, brodează şi confecţionează corturile sub care se adăpostesc membrii tribului. Când soseşte momentul potrivit, la un semn al marelui şef, se strâng corturile şi o pornesc la drum, tot ce le mai rămâne fiind să mâne turmele înaintea lor. Fiecare grup de păstori este organizat în virtutea tradiţiei, într'un fel de asociaţie. Şeful tribului încheie acordurile cu proprietarii de terenuri, achită impozitele, repartizează păşunile închiriate, vinde mieii şi lâna. Acesta este regele păstor din epoca homerică. El domneşte asupra unui grup de nomazi perseverenţi şi încăpăţânaţi, care ar prefera mai degrabă să dispară decât să se supună vieţii sedentare"(p.124).

"De fapt nomadismul în Macedonia este destinat să dispară, atât din cauza atracţiei crescânde a urbanismului, cât şi datorită faptului că terenurile de păşunat se reduc din ce în ce mai mult, ca urmare a extinderii agriculturii. In momentul când scriu aceste rânduri, sfârşitul anului 1931, un grup de peste o sută de familii valahe, dintre care treizeci din Veria, se pregătesc să emigreze în Dobrogea, în căutarea unui destin mai bun".

"Şeful tribului se cheamă celnic şi posedă cele mai multe oi; el se asociază cu un oarecare număr de păstori,având fiecare turma sa, cărora el le asigură păşunile, întreţinerea şi siguranţa, în schimbul unei redevenţe în lapte, pe baza unui contract verbal, respectat totdeauna în mod scrupulos de ambele părţi"(p.124).



"Samarina, unul dintre cele mai caracteristice centre cuţovalahe, este un sat mare format din căsuţe grupate într'o dezordine pitorească, printre plopi şi sălcii, înconjurat de păduri de brad. Aerul este curat, răcoros, parfumat. Izvoare reci alimentează fântânile satului, în timp ce plăcutele plimbări pe jos sau călare fac şi mai agreabilă şederea într'o localitate alpestră. Nu este chiar atât de greu să parcurgi muntele acoperit de păduri sau să vizitezi mânăstirea Sfânta Marina, care a transmis numele său satului. O curăţenie scrupuloasă domneşte în interiorul tuturor caselor"(p.125).

"In timpul iernii, toate casele - ale căror ferestre au de altfel grilaje de fier - sunt închise şi toţi locuitorii se răspândesc la câmpie. Nu rămân aci decât doi paznici, precum şi cinci sau şase familii, care-şi fac provizii de alimente pentru toată iarna, pe care o vor petrece într'o izolare absolută, orice fel de comunicaţie cu restul lumii fiind întreruptă. Acest exod are loc la Sfânta Marie Mică, în Septembrie, în timp ce păstorii rămân până la Sf.Dumitru, deci şase săptămâni mai mult. Şcolile funcţionează în timpul verii. Şcoala română se găseşte în partea de sus a satului, lângă biserica Profetul Ilie, fiind înconjurată de nişte pini gigantici"(pp.125-126).

"In aceste zile din mijlocul lui August, se serbează aici Sfânta Marie. Muzică fără întrerupere, zi şi noapte;costume noi, negre pentru bărbaţii mai în vârstă, albe pentru tineri, care se adună în piaţa din faţa bisericii ca să danseze hora mare într'un ritm lent, cântând tradiţionalele lor melopei, în timp ce plosca cu vin sau rachiu circulă din gură în gură, pe când se dansează. In comparaţie cu bărbaţii, femeile par micuţe şi plăpânde, cu atât mai mult cu cât bătrânele mai conservă frumosul lor costum vechi, bogat şi brodat".

"In această săptămână de nunţi şi petreceri suntem pri-

miţi cu multă amabilitate în casele în sărbătoare, ale căror camere sunt mobilate cu canapele de-a-lungul pereţilor. Este un pelerinaj de vizite pe care şi le fac unii altora, unde cafeaua, coniacul, uzoul, dulceţurile şi ţigările circulă fără întrerupere, în timp ce o muzică stridentă parcurge străduţele. Tarafurile sunt compuse din patru sau cinci lăutari, conduse totdeauna de un clarinetist, toţi instrumentiştii având muşchi şi plămâni de o rezistenţă extraordinară, vacarmul pe care îl produc fiind asurzitor".

"Muzicienii sunt precedaţi de un fel de crainic, care poartă o enormă vergea de lemn în vârful căreia este atârnat un cap de miel fript, simbol al ospeţelor care au avut şi vor mai avea loc. Acest crainic va însoţi viitorul mire când se va duce la casa logodnicei. El este acela care va duce cadourile invitaţilor la viitoarea mireasă; un altul, în schimb, se va duce în vizită la părinţii mirelui şi în timp ce alaiul nupţial înaintează, încă un butoiaş de vin se mai goleşte. Aceste petreceri sonore nu se opresc niciun moment în aceste zile de chefuri şi dacă la toate acestea se mai adaugă şi ecourile care ne sosesc din vale, se înţelege uşor dece nu suntem capabili să închidem ochii nicio clipă toată noaptea" (pp.126-128).

Profitând de această vizită la Samarina, Périlla a făcut o excursie şi la un grup de Fârşeroţi stabiliţi în munţii din împrejurimi.

"Un spectacol curios şi pitoresc, care te face să te duci cu gândul la primele epoci ale umanităţii, este viaţa nomazilor fârşeroţi, cunoscuţi şi sub numele de Albano-Vlahi sau Arvanito-Vlahi. Unul dintre triburile lor este instalat în pădure, la două ore de Samarina. Drumul până acolo rezervă călătorului viziunea splendidă a muntelui Gramos, farmecul unei plimbări într'un codru bătrân şi într'o pădure deasă, precum şi răcoarea unui izvoraş, căruia nu-i lipsesc decât trei sau patru grade pentru ca să atingă zero... Viaţa lor domestică în fundul căsuţelor lor, pe care nişte câini enormi şi aproape sălbatici le apără de orice prezenţă indiscretă sau suspectă, ţine pe aceşti oameni de munte literalmente la marginea



lumii. De aceea, prudenţa cea mai elementară cere să fii însoţit de cineva atunci când vrei să te apropii de ei. Câinii fiind legaţi, noi avansăm într'o esplanadă care înconjoară colibele lor, dintre care cele mai multe sunt rotunde şi ascuţite. In exterior, toată suprafaţa lor pare acoperită de frunziş şi de ramuri dese, abia străbătute de o uşiţă prin care nu poţi trece decât aplecându-te, şi de o fereastră care nu-i mai mare decât o mână. Interiorul revelă ordine şi curăţenie. Un strat de chirpici acoperă cu grijă crengile până la aproape un metru de la suprafaţa pământului, formând un adevărat zid circular de care se atârnă văsăria, uneltele, icoanele, cuverturile de lână şi orice alt obiect, solul în schimb este complet degajat şi serveşte la culcat noaptea. Un război rudimentar este vârît într'o gaură pătrată săpată în pământ, iar femeia care ţese se aşează pe o treaptă făcută în această gaură. Intr'un colţ zărim o mică vatră în formă dreptunghiulară. Fumul iese pe unde poate".

"Imbrăcămintea de culoare neagră a femeilor este plină de farmec, graţie mai ales masivelor accesorii de piele şi metal care o împodobesc de la brâu până la gât. Este mai ales vorba de bijuterii din argint cizelat, de lănţişoare, pandantive, broşe, unele destul de ordinare, în timp ce rafinamentul altora ajunge până la filigran, dar, din păcate toate acestea încep să dispară şi cu greu se mai pot vedea astăzi acele enorme pălării caracteristice Fârşeroatelor şi atât de admirate în fotografiile lui Boissonnas".

"De o mică colibă, locuinţa învăţătorului, se reazemă o tablă de şcoală. Invăţătorul, un tânăr amabil pe care l-am întâlnit la Furca (sat aşezat la o distanţă de o oră şi jumătate de campamentul acestor nomazi) şi care, cu trei prieteni, a consimţit să ne însoţească, strânge în acest moment elevii săi, care se aşează în semicerc în faţa intrării colibei, cu picioarele încrucişate, ţinând în mână cărţile şi tăbliţele. Vorbindu-ne despre moravurile acestor oameni atât de originali şi asupra cărora s'a scris atât de mult, ghidul nostru ne destăinue o datină în mare onoare aici: puştiul acela de patru ani este deja logodit cu timida fetiţă aşezată un pic mai încolo".



Colibe fărşeroteşti în genul celor descrise de Perilla

"Trebue văzute acele mari şi frumoase clopote de bronz argintat, cu câte una sau chiar două limbi, clopoţele prinse unul într'altul, pe care Fârşeroţii le cumpără la Ianina, la preţul de o sută de drahme ocaua. In cursul deplasărilor de primăvară (spre munţi) şi de toamnă (spre câmpie), Fârşeroţii atârnă de gâtul ţapilor fruntaşi răsunătoare clopote de argint, iar de gâtul berbecilor înaintaşi mari clopote de fontă. Sunetele lor armonioase şi profunde umplu toată valea de o melodie unică în felul său".

"Datorită unei fericite întâmplări, o nuntă are loc într'una din aceste familii de Fârşeroţi care se găseşte la Furca şi o familie aparţinând unui trib îndepărtat, cantonat în munţii Băiesii, lângă Aminciu. O noapte de petrecere precede răpirea miresei. Bucătărie în aer liber, unde se trudeşte toată noaptea pentru a mulţumi invitaţii care, îngrămădiţi în două camere unde atmosfera este sufocantă, vor petrece până la ziuă, cântând melodiile lor în care se celebrează bucuria noului cămin, dar şi desnădejdea mamei care se vede părăsită de prea iubita sa fiică. Cântul femeilor este cât se poate de emoţionant, datorită tonului plângăreţ".

"In ziua următoare la revărsatul zorilor, toată această lume se pune în mişcare; se formează o lungă şi impresionantă caravană; caii şi catârii, ale căror samare înalte sunt acoperite cu covoare şi velinţe viu colorate, încep a tropăi. Se formează o horă mare; pe jăratec se învârteşte frigarea. Un flăcău înalt şi chipeş, călare pe un cal alb, poartă un drapel, urmat de doi alţi călăreţi, la un moment dat ei o pornesc în goana mare ca să anunţe sosirea convoiului. Animale supraîncărcate transportă zestrea. In sfârşit, iată şi mireasa: dreaptă şi rigidă ca un idol din antichitate, acoperită din cap şi până la brâu cu bijuterii şi mărgele scânteietoare, ea stă în picioare ca o statue, cu ochii coborîţi, plângând în tăcere. Iat-o acum înaintând, urcă pe un cal înalt, lunga sa rochie de culoare violetă, întinsă pe samarul frumos împodobit, o acoperă până în vârful degetelor de la picioare. Intregul ei bust este acoperit de un voal alb, frumos brodat, sub care faţa ei nu se mai vede. Muzică, zarvă, rezonanţă de



copite de cai pe un drum de piatră şi plin de pulbere. Viziune aparţinând unei alte epoci care se pune în mişcare la munte şi dispare ca un vis minunat"(pp.128-130).

Călătorul următor, Eliane HOUGHTON-BRUNN, un Canadian Francez, a avut prilejul să cunoască pe Aromâni şi să trăiască în mijlocul lor numai o singură zi: 15 August, când Aromânii din Pind au una dintre cele mai importante sărbători de vară, Stă-Măria. De altfel, articolul este intitulat "15 August la Abdella (Pind) în nordul Greciei, 1938"[70].

"Sosiţi pe neaşteptate, spre seară, am fost găzduiţi în casa unor munteni cu stare. Am petrecut noaptea culcaţi pe nişte velinţe groase de lână, în camera de oaspeţi, rezervată călătorilor ocazionali. In dimineaţa următoare, după tradiţionala ceşcuţă de cafea neagră, groasă şi gustoasă, am urcat în partea de sus a satului, pe un platou acoperit cu iarbă şi dominat de coline înalte, care dădeau locului aspectul unui teatru natural. Era în jurul orei zece, după slujba religioasă din 15 August, una din cele mai mari sărbători ale anului. Deodată, la cotitura unei poteci pietroase, iată-ne în faţa unei imense hore colorate, la care gazdele noastre ţineau cu orice chip să participe. Dansul începuse deja când am ajuns aici. Ceea ce este destul de curios e caracterul său formal, aproape ritual, în orice caz cu adevărat religios, în ciuda aspectului său păgân".

"La drept vorbind, hora nu era închisă ci se desfăşura într'o foarte mare curbă deschisă, respectând o oarecare ordine. Capul horei era tras de un bătrân înalt de statură, care flutura o batistă în ritmul muzicii. Bărbaţii cei mai în vârstă şi cei mai bogaţi purtau fustanela albă impecabilă, strânsă cu o centură neagră la talie, cioareci albi, încălţăminte solidă din piele groasă, neagră sau roşie, o căciulă neagră şi păroasă pe cap şi ca toţi bărbaţii din Epir, o mustaţă marţială "à la gauloise". Urmau, în ordine, cei mai puţin bogaţi, în acelaşi costum negru, făcut din acelaşi material negru de lână, ţesut de femei în timpul iernii."

"Iată acum şi femeile: întâi cele mai în vârstă, apoi mamele şi fetele tinere, soţiile şi fiicele. Bătrânele în



Hora mare aromânească de Sfânta Marie.

costumul lor negru, greu, cu un mantou fără mâneci, brodat cu motive foarte simple, de galon roşu. Tinerele, îmbrăcate şi mai somptuos în rochiile lor grele, cu pliseuri mărunte şi cu un bolero brodat cu fire de aur, cu cosiţele ieşind de sub o basma neagră, cu marginile dantelate".

"Numai bărbaţii cântau, pe un ton ascuţit şi nazal,umplând aerul cristalin, în timp ce siluetele dansatorilor, în mijlocul decorului anarhic, indiferent şi nemărginit, par mărunte, derizorii. Vasta terasă răsună până la amiază de aceste arii marţiale, stridente şi monotone. Hora îşi continuă neobosită acelaşi drum, astfel că în cele din urmă imense urme de uzură rămân imprimate pe iarbă. Bătrânul din capul horei începe cântecul, în versuri scurte, melodia fiind reluată de restul dansatorilor. Femeile, urmând tradiţia lor de umilinţă, chiar dacă sunt admise în horă, trebue să se menţină într'o rezervă ce le interzice să cânte".

"După terminarea horei, încep vizitele. In această primă zi de Stă-Mărie tradiţia vrea ca locuitorii mahalalei de sus să facă vizită consătenilor din partea de jos a satului. Iatăne noi înşine prinşi într'un grup de vizitatori. In fiecare casă, în aşteptarea musafirilor, mama, ajutată de fiica cea mai mare, a preparat numeroase dulciuri. Oaspeţii sunt întâmpinaţi la intrarea principală a casei şi conduşi "tu udălu atelu bunlu", o mare cameră în care un fel de canapele înconjoară toţi pereţii. Acestea sunt acoperite cu frumoase covoare de lână, colorate cu gust şi făcute în casă. După ce gazda a dat mâna cu toţi oaspeţii, cu toată solemnitatea cerută de asemenea circumstanţă, fiecare ia loc pe canapea. Apoi, fiica cea mai mare oferă pe o tavă de argint toate bunătăţile preparate în acest scop, din care fiecare alege ce doreşte şi înainte de a gusta îşi exprimă urările, conform formulei tradiţionale: "Noroc şi sănătate", sau "An bunu" (urările sunt în româneşte în text,n.n.). Pe tavă erau de asemenea pahare pline cu apă cristalină, a cărei prospeţime abureşte paharul. Tot acest ceremonial ne îndeamnă să ne ducem înapoi cu gândul într'o epocă când mijlocul verii marca o nouă eră de viaţă sezonieră. Inţepeniţi parcă pe divanuri, aceşti munteni schimbă



doar câteva cuvinte de politeţă şi după câteva clipe o iau din loc, îndreptându-se spre o altă casă şi aşa mai departe până ce termină de vizitat toate casele din acea mahala. Ceremonie stranie, rigidă şi pătrunsă de o doză de formalism. Ne găseam în mijlocul Vlahilor: oameni care vorbesc limba română..."

"Se înserа, iar în aer se simţea un puternic miros de oaie friptă la frigare. Mici grupuri de tineri şi mai puţin tineri se formau în jurul unor cafenele improvizate, unde se putea gusta vinul tare din Macedonia,sau sorbi pe îndelete un pahar de apă proaspătă, de care Balcanicii sunt buni cunoscători şi extraordinari amatori, ori se savurau câteva linguriţe de dulceaţă, în timpul lungilor ore de hoinăreală."

In continuare, autorul descrie "simfonia unică şi gravă care va dura până la primele licăriri ale dimineţii. Şi timp de trei zile, aceleaşi ceremonii îşi vor desfăşura fastul lor emoţionant, liberând astfel potenţialul lor de căldură umană".

Pentru soţii Jeanne şi Georges ROUX, care au vizitat Grecia în 1956, Aminciu (Metsovo) a constituit o adevărată surpriză şi aceasta pentru mai multe considerente[71].

"Comuna Aminciu - scriu ei - este locuită de ciudata populaţie a Vlahilor, care se pare că ar fi vechi Iliri romanizaţi. Limba lor aparţine într'adevăr familiei limbilor romanice. In majoritate nomazi, ei traiesc vara în Pind cu turmele lor; iarna coboară în Epir şi pe coasta ionică, sau în Tesalia. Ei sunt înalţi, cu ochi albaştri şi foarte inteligenţi. Mai mulţi şefi ai războiului pentru independenţa Greciei erau Valahi. Locuitorii Metsovului poartă încă vechiul lor port: manta neagră, cioareci albi şi căciulă rotundă, pentru bărbaţi; un fel de tunică roşie şi neagră, cu mâneci largi,pentru femei; dar ce păcat că acest port este pe cale de dispariţie"(p.147).

La scurt timp după apariţia rândurilor de mai sus, cunoscutul etnolog Kitsos Makris publica în ziarul atenian "To Vima" un lung şi documentat articol intitulat "Aminciu, mica Florenţă a Pindului"[72], din care ne vom mulţumi să cităm numai primul paragraf:"Atena este o bucată din Aminciu, spun cu mândrie Amincenii. Şi au perfectă dreptate. Stadionul,



Un grup de celnici din Aminciu, îmbrăcaţi în costumul lor naţional, având în mijlocul lor (cu ochelari) pe fostul rege al Greciei, Paul.

Şcoala Politehnică, Şcoala de Ofiţeri ton Evelpidon, închisoarea pentru minori Averof, Muzeul Arheologic, Liceul de fete Tosiţion, Spitalul Evanghelismos îşi datorează existenţa lor fie în întregime, ori în mare parte, donaţiilor făcute de fiii Aminciului. Bineînţeles că aceste averi nu au fost câştigate aici. Această comună zidită la 1200 de metri înălţime,în creerii Pindului, nu oferă condiţii prielnice pentru dezvoltarea întreprinderilor şi nici pentru exploatări agricole. Edificiile însă din Atena, menţionate mai sus, au o oarecare rudenie cu piramidele lui Cheops".

Vom completa aceste interesante constatări ale lui Macri, subliniind faptul că atunci când Egiptenii ridicau marile piramide, munca pentru construirea lor era dictată de bici, pe când aici, era convingerea lăuntrică a filantropilor aromâni că este o datorie socială pentru ei să contribue cu ceva, cu un obol cât de modest la ridicarea unei opere colective. Caritatea, iubirea de cei umili, era ridicată la Aromâni la înălţimea unui cult religios.

Deşi Metsova, datorită celebrilor săi evergheţi (dintre care, în treacăt fie spus, numeroşi s'au îmbogăţit în Egipt) poate fi numită pe drept cuvânt "republica marilor binefăcători",trebue totuşi subliniat că numeroşi au fost şi Aromânii din alte localităţi, tot atât de celebri, datorită actelor lor de generozitate şi de filantropie. Vom încheia această scurtă digresiune asupra "everghetismului" la Aromâni citând pe scriitorul francez Jacques BUGIER, care într'un recent tratat asupra Greciei, abordează subiectul într'un capitol intitulat,de altfel foarte semnificativ, "Evergheţi şi Valahi"[73].

"Cea mai mare parte a locuitorilor Metsovului (de fapt întreaga populaţie,n.n.). şi în special păstorii cu cape negre şi cârlibane sculptate, sunt de origine valahă. Marile familii de evergheţi din Metsovo sunt celebre în toată Grecia. Evergheţi? Valahi?

Tradiţia evergheţilor, binefăcători publici, donatori generoşi, este foarte veche aici. Pentru un om bogat, a distribui o parte din bunurile sale colectivităţii, astfel încât concetăţenii lui să profite de averea sa, înseamnă într'un anumit fel, a o legitima şi a obţine printr'un asemena gest o formă de nobleţe. Este poate şi un mijloc de a-şi cumpăra un loc în paradis.



Astfel, Şcoala Politehnică din Atena a fost construită graţie fondurilor familiilor Sturnara şi Tosiţa, în timp ce familia Averof, şi ea tot originară din Metsovo, a construit stadionul unde s'au ţinut primele jocuri olimpice moderne,la Atena, în 1896, iar, pe de altă parte, a donat marinei greceşti un cuirasat. Aceleaşi familii au asigurat prosperitatea Metsovului, construind aici fabrici de cherestea, instalaţii pentru prelucrarea laptelui, un funicular, ocupându-se în acelaşi timp de organizarea şi înflorirea artizanatului.

In aceeaşi tradiţie, Benerdachi, negustor la Sf.Petersburg, a construit Muzeul Naţional din Atena, baronul Sina,comerciant din Viena, Observatorul astronomic şi Academia de ştiinţe, fraţii Zapa, palatul de expoziţie Zapion, Benachi, Muzeul de arte decorative care-i poartă numele. Mai recent,industriaşul Bodosachi a lăsat prin testament averea sa unei fundaţii care se va ocupa de construirea edificiului destinat adăpostirii Arhivei naţionale.

Dar există şi mici evergheţi, cum ar fi aceşti emigranţi reveniţi din Statele Unite sau din alte ţări, oferind o fântână în piaţa comunei sale natale, cu condiţia ca o placă comemorativă să evoce memoria acestui generos donator. Tradiţia evergheţilor dovedeşte în acelaşi timp importanţa "recunoaşterii sociale" pentru individ, precum şi forţa sentimentului colectiv.

Aromânii au fost beduinii Balcanilor. Păstori nomazi,de origine română, vorbind o limbă latină care le este proprie, ei pasc turmele lor încă din secolele al X-lea şi al XI-lea, în munţii şi în văile din nordul Greciei, în Macedonia iugolavă şi în sudul Albaniei. Incetul cu încetul, adaptându-se la viaţa sedentară, ei s'au dedat activităţilor legate de creşterea vitelor, de prelucrare a lânii şi a pieilor,cu comerţul de măcelărie. Apoi s'au apucat să prelucreze lemnul, au deschis hanuri şi restaurante, au devenit agricultori şi negustori. Puţini mai sunt aceia care continuă să trăiască în

ritmul transhumanţei, locuind în timpul iernii în nişte colibe de piatră acoperite cu trestie. Dar bătrânii comentează în aromâneşte sosirea turiştilor, iar cântecele lor vorbesc despre munţi inaccesibili şi despre păstoriţe răpite"(p.179).

Un interesant studiu în care se analizează unele aspecte puţin cunoscute ale procesului de sedentarizare a Fârşeroţilor, este acela al lui André BLANÇ, care a avut rarul privilegiu de a-i putea vizita acasă la ei în 1960[74].

Importanţa acestui studiu constă mai ales în analiza "factorilor care determină unele schimbări structurale în viaţa triburilor fârşeroteşti, datorită conflictului inerent între structurile patriarhale ale acestor triburi şi economia colectivistă impusă de guvernul albanez.

"Ne găsim într'o plină fază de tranziţie - scrie Blanc - într'o evoluţie care ar trebui să se termine printr'o sedentarizare totală. Şansa ne-a dat posibilitatea de a putea vizita un cantonament de vară al ultimilor transhumanţi aromâni pe drumul care duce de-a lungul frontierei greceşti, de la Premeti la Lescovichi, Colonia şi Coriţa. Emoţionanta vizită la acest cantonament, precum şi scurta anchetă pe care am făcut-o cu ajutorul unui interpret, lasă o dublă impresie: elementele tradiţionale ale vieţii pastorale de vară sunt conservate,dar unele aspecte esenţiale au fost alterate.

La o altitudine de aproape o mie de metri şi la o distanţă de doi kilometri de marele sat Borovo, este instalată o tabără de Aromâni.

Pe coastele albaneze ale muntelui Gramos, la o distanţă de circa zece kilometri de frontiera greacă, alte şase tabere asemănătoare sunt instalate în mijlocul celor mai bune păşuni. Nici vorbă de garduri, de câini (plecaţi cu turma), sau de paznici. Şeful, un înalt drac brunet, cu o înfăţişare inteligentă şi expresivă, se îndreaptă în direcţia noastră, neavertizat de această vizită, după ce a îmbrăcat o capă albă,fără niciun fel de îndoială simbol al puterii sale, este celnicul. Străbunul său, foarte bătrân, îmbrăcat în negru, stă la dreapta lui, este de fapt vorba de fostul celnic. Suntem întâmpinaţi cu cuvintele "pace şi prietenie". După prezentările de



rigoare, suntem poftiţi să facem o vizită. Interpretul albanez nu înţelege prea bine toate răspunsurile la întrebările mele; câţiva tineri vorbesc o albaneză plină de expresii aromâneşti. Bătrânii nu vorbesc decât aromâna; unul dintre ei a fost cândva în România şi vorbeşte limba română; un altul a fost, înainte de război, în contact cu Italieni şi amestecă câteva cuvinte franceze când vorbeşte. Nimeni nu vorbeşte aci nici greceşte, nici macedono-slava, nici sârba. Ei se numesc ei înşişi Cuţovalahi"(pp.443-444).

In continuare Blanc descrie aspecte tradiţionale care persistă încă în viaţa acestui trib. "La câteva sute de metri de drumul principal, tabăra Fârşeroţilor dă impresia unei grupări de stupi uriaşi; vreo douăzeci de colibe, separate unele de altele de câţiva metri, construite fără nicio ordine pe pantă. Mai încolo, la circa o sută de metri, o altă tabără de o importanţă egală. Trei sferturi din colibe sunt asemănătoare în formă şi dimensiuni. Unele sunt descoperite, altele au o formă dreptunghiulară; în sfârşit, un alt grup, având aceeaşi formă, dar de dimensiuni mai reduse, serveşte la depozitarea alimentelor. Fiecare din colibele mari se ridică pe o temelie de 4 până la 5 metri diametru, în pământ bătut, având o formă circulară, limitate de un zid subţire de chirpici, înalt de câţiva decimetri. Nişte crăci mari şi spinoase, împletite şi încovoiate în partea superioară, se reazemă pe acest ziduleţ şi se împreunează la centru, la o distanţă de 2 până la 3 metri de suprafaţa pământului, pentru a forma astfel un acoperiş mai mult sau mai puţin conic. Un chirpici de calitate ordinară, acoperit cu paie uscate, cu iarbă şi ferigă, înveleşte şi întăreşte această armătură. Un şanţuleţ circular, puţin adânc, evacuează apa de ploaie la periferie. Coliba nu este prevăzută nici cu ferestre, nici cu vreun coş pentru ieşirea fumului şi nici nu are vreo vatră, bucătăria făcându-se afară. Se pătrunde în interior printr'o deschizătură joasă. Etajere de lemn mobilează pereţii; câteva lăzi conţin instrumente şi diverse unelte necesare gospodăriei. Solul este acoperit cu covoare şi velinţe de lână. Uneori, în interior, se găseşte o masă rotundă de lemn, cu picioarele fixate în pământ, înaltă

de 30 până la 40 de centimetri. Unele colibe au o destinaţie specială: bucătărie comună pentru mai multe familii, plină de străchini, ulcioare, căldăruşe şi de polonice; o colibă este folosită drept cisternă sau rezervor de apă, în coliba de ţesut se află războaie de lemn, montate pe nişte ţăruşi înfipţi în pământ.

Nimic nu pare să se fi schimbat, cel puţin în ultimul sfert de veac. Procedeul de construire a stânei valahe este descris în una din sălile Muzeului Etnografic din Tirana, iar în colecţia de fotografii a aceluiaşi muzeu se păstrează câteva modele, ("stan velehesh"). Excelenta descriere a germanului H.Louis, care a vizitat regiunea în jurul anului 1930, pare că se aplică încă perfect cantonamentului din Borovo.

Elementele folclorice par neschimbate de când s'au publicat primele studii asupra Valahilor din Gramos. Costumul este aproape la toţi, bărbaţi şi femei, de culoare neagră, făcut dintr'o ţesătură de lână, amestecată cu păr de capră. Covoarele şi velinţele sunt vărgate, galbenul şi roşul alternând cu negrul, griul şi albul. Rufăria albă este mai rară. Sărbătorile sunt celebrate în formele lor tradiţionale: sărbătorirea urcării turmelor la munte la Sf.Gheorghe (23 Aprilie - 6 Mai); coborîrea la şes la Sf.Dumitru (28 Octombrie - 8 Noembrie): preotul ortodox din Borovo botează copii şi cunună perechile.

Metodele de creştere a vitelor par neschimbate. Turma se compune din sute de capete, poate chiar o mie, celnicul necunoscând numărul exact. Mieii tineri sunt ţinuţi într'un fel de ţarc îngrădit cu crengi şi pietre. Grosul turmei urcă până la 1800 de metri, deplasându-se în continuare de pe o coastă pe alta, însoţită de păstori şi de câni de temut. Lâna şi carnea constitue produse accesorii. Laptele oilor şi al caprelor este transportat la stână şi apoi este dus la Borovo cu camionul, unde este folosit la fabricarea brânzei, cunoscută în mod obişnuit sub numele de "brânză albă" sau "brânză de Arghirocastro", precum şi la fabricarea varietăţii "mamuri" o brânză albă, tare, având forma unei mari sfere netede"(pp. 443-445).



In continuare, autorul analizează schimbările recente care au avut loc în viaţa Fârşeroţilor.

O primă constatare este aceea că locuinţa lor de iarnă a devenit locuinţa lor principală. Şederea la munte este considerată deci ca temporară. Fârşeroţii din regiune îşi construesc acum case solide, din cărămidă, la Konispoli.

Deplasările sezoniere au fost reorganizate, disciplinate de administraţie. Ele au loc în două etape: bărbaţii apţi de muncă, vitele şi cânii pleacă din Konispoli în Aprilie. Tot materialul, precum şi turma, se transportă cu camioane care formează astfel o adevărată caravană. In Iunie sau Iulie, la puţin timp înaintea vacanţelor şcolare, este rândul femeilor, copiilor şi al bătrânilor de a urca la munte. Aceştia revin pe la finele lui Septembrie sau începutul lui Octombrie, în timp ce păstorii şi turmele aşteaptă primele zăpezi, care aici nu cad decât în mod excepţional înaintea lui Decembrie.

Laptele este livrat unei "staţiuni de stat", însărcinată cu colectarea şi ţinerea contabilităţii. Locuinţa de vară se modifică. Coliba a înlocuit pretutindeni cortul, dar trebue spus că această evoluţie era deja angajată în jurul începutului celui de al doilea război mondial.

Folosirea ţesăturilor negre din păr de capră este tradiţională. Aromânii noştri din Borovo le expun încă cu mândrie.

Inlocuirea cortului cu coliba marchează deja unul din aspectele trecerii de la semi-nomadism la transhumanţă: satele de la şes sunt formate din colibe asemănătoare acelora de la munte: aceeaşi formă, acelaşi plan, iar trestia înlocueşte paiele. Când Fârşeroţii adoptă coliba la munte, aceasta este permanentă, iar grupul revine în fiecare an la aceleaşi păşuni" (pp.444-448).

Blanc îşi încheie lucrarea cu o serie de reflecţii asupra destinului Aromânilor din Albania, din care se desprinde tragedia pe care o trăiesc, de aproape patru decenii, fraţii noştri din această ţară.

"Grupurile de foşti păstori sedentarizaţi au rămas în compoziţia lor familială, lingvistică şi etnică aceiaşi ca şi

în perioada migraţiilor pastorale? se întreabă Blanc. Se pare că nu. Nu încape niciun fel de îndoială că în ultimele decenii au intervenit schimbări naturale, de ordin demografic: reînnoirea generaţiilor, emigraţie la oraşe, poate unele căsătorii mixte (acestea par însă foarte rare)... Dar trebue ţinut seamă de voinţa guvernului albanez de a provoca dezagregarea triburilor rămase fidele regimului patriarhal, pentru a reduce influenţa celnicului asupra ansamblului familiilor, a reduce caracterul etnic foarte pronunţat al grupului, a provoca dispariţia rămăşiţelor sociologice şi psihologice ale trecutului (pp.454-455). Guvernul nu-şi ascunde intenţia de a realiza, în mod sistematic, o politică de "unitate (citeşte de "deznaţionalizare forţată" n.n.) pe care o califică el însuşi de "amalgam".

Mijloacele în vederea atingerii acestui scop sunt variate:disemninarea membrilor apaţinând aceleaşi familii, repartizarea membrilor unui trib în grupuri îndepărtate unele de altele şi mai ales procedeul "amestec amalgam" cu familii albaneze sau greceşti, în aceeaşi cooperativă. Este, spre exemplu cazul marei cooperative Azim Zeneli (p.355).

In faţa acestei situaţii tragice a Aromânilor din sudul Albaniei, autorul se întreabă"dacă există o logică a evoluţiei pastorale". Analiza lui Blanc asupra acestui subiect ni se pare cât se poate de pertinentă, de aceea von reproduce unele pasagii care ni se par mai concludente.

"Evoluţia actuală, considerată în cadrul general al evoluţiei formelor de viaţă pastorală în Europa şi în Asia, a ajuns oare la un termen? Am fi seduşi de ideea unei evoluţii regulate, pornind de la nomadismul integral, trecând prin diversele forme ale semi-nomadismului şi apoi ale transhumanţei până la sedentarizarea completă.

Această concepţie pare foarte sistematică. Acelaşi proces a avut loc în toate epocile, în condiţii diferite, dar ajungând la aceleaşi rezultate. Totdeauna au existat la Aromânii din sudul Balcanilor triburi nomade, transhumanţi şi sedentari. Cel mai bun exemplu îl constitue oraşul Moscopole.

Se cunoaşte, dacă nu originea, cel puţin istoria recen-



tă a acestui curios "oraş de păstori", întemeiat de ciobani aromâni, care şi-a atins apogeul în secolul al XVIII-lea.In 1753, populaţia Moscopolei depăşea 60.000 de locuitori şi avea peste 1200 de case. Nomazi sau semi-nomazi au construit aici la început colibe pentru perioada de vară şi apoi pentru şederea permanentă a femeilor, copiilor şi bătrânilor. Intre timp, în localitate se instalează numeroşi meşteşugari, negustori şi cărăvănari. Acolo unde altădată era un simplu cantonament de păstori s'a născut şi s'a dezvoltat un adevărat oraş, care a fost la începutul secolului al XVIII-lea unul dintre cele mai mari din Balcani, un focar religios şi cultural, precum şi un mare centru comercial. Spre finele acelui secol, avea mai multe zeci de biserici ortodoxe, cea mai veche datând din 1650, numeroase şcoli, o bibliotecă şi prima tipografie din Balcani. Poeţi şi artişti au venit să se instaleze aci. Reţeaua de canalizare şi sistemul de aprovizionare cu alimente erau organizate într'un mod remarcabil. Familiile bogate locuiau în admirabile case de piatră, cu două etaje,acoperite cu şisturi, fiind prevăzute cu portaluri, balcoane şi verande. Fără niciun fel de îndoială, acumularea de bogăţii, datorită comerţului cu produsele rezultate din creşterea vitelor, mai cu seamă a lânii şi a pieilor, explică acest uimitor progres, într'o poziţie foarte favorabilă din sudul Balcanilor. In acest oraş s'a format o aristocraţie autentică, dar o "aristocraţie pastorală", aşa cum remarcă pe drept cuvânt Weigand. Legătura cu creşterea vitelor nu a fost niciodată întreruptă: semi-nomazi şi transhumanţi locuiau aici, unde-şi desfăceau în acelaşi timp produsele lor, pe când copii lor se duceau la şcoală. Toate fazele sedentarizării,precum şi toate condiţiile sociale rezultate din activităţile pastorale erau reprezentate, în timp ce alte triburi rămâneau credincioase vieţii nomade sau semi-nomade.

Din această cauză, în ciuda devastărilor şi a tuturor nenorocirilor, exodul Aromânilor şi reconversiune activităţilor lor nu a creat niciun fel de probleme. Puţine oraşe, într'adevăr, au avut o soartă atât de crudă. La finele secolului trecut Weigand a făcut recensământul descendenţilor

moscopoleni, în timp ce J.Trifunoski, în frumoasele sale monografii asupra orăşelelor şi satelor aromâne din Macedonia iugoslavă, a reperat urmele acestei emoţionante diaspore.

Pe de altă parte, se constată că această evoluţie nu a fost nici regulată şi nici continuă. De la nomadism la sedentarism, evoluţia poate împrumuta un traseu foarte scurt, în urma unor circumstanţe extraordinare (războaie, epizotii, încasare de impozite abuzive, etc.) sau ea se pierde în drumuri extrem de întortochiate, unde toate fazele complicate şi uneori surprinzătoare se desfăşoară în interiorul a mai multor secole (pp.456-459).

"In sfârşit, credem că nu este absurd să ne întrebăm dacă, în această comunitate pe care am studiat-o, evoluţia sosită la termen, este definitivă, cu alte cuvinte dacă ea mai poate fi reversibilă. Exemple în istoria popoarelor balcanice nu lipsesc, când se pot vedea sedentari revenind la semi-nomadism. Aceasta ar fi posibil în împrejurări asemănătoare: revenirea nesiguranţei politice sau economice, ameninţarea modului de viaţă actual, războaie, o modificare bruscă a regimului social şi economic, având ca urmare o sărăcie, obligând un refugiu în munţi, punct de plecare al unui nou ciclu. Exemplul studiat la Gopeş, în Macedonia occidentală, de Trifunoski, este elocvent în această privinţă (p.459). La Aromâni nu este sigur că deprinderile căpătate cu ocazia sedentarizării se vor conserva pentru totdeauna şi că grupul nu s'ar gândi să revină la vechile practici. Totul va depinde de durata regimului colectivist (din Albania,n.n.) şi de împrejurările în care acesta se va dezagrega"(p.460).

Dintre puţinele studii apărute după cel de al doilea război mondial asupra procesului de sedentarizare a păstorilor aromâni, menţionăm în treacăt acela al etnologului sârb Dragoslav Antonijevic intitulat "Tradiţii şi inovaţii la Ţinţarii din Ovce Polje, Republica Socialistă Macedonia"[75], din care reproducem paragraful final: "Ar trebui să adăugăm aici - spune autorul - o observaţie de ordin etnopsihologic. Ţinţarii, până nu de mult păstori nomazi, au aţâţat timp de secole curiozitatea vecinilor lor sedentari şi care se ocupau cu munca



câmpului. Cauza era sobrietatea şi supleţea Ţinţarilor, promptitudinea lor la acţiune, precum şi fineţea simţămintelor lor. Toate aceste caracteristici sunt elemente care favorizează adaptarea lor la mediul înconjurător, calitate de care sunt lipsiţi atât orăşenii, cât şi agricultorii, în general. Prin urmare, este cât se poate de uşor de înţeles şi cât se poate de natural ca Ţinţatii din zilele noastre să dea dovadă de o abilitate remarcabilă de a evolua şi a se dezvolta într'un mod foarte rapid"(p.329).

Notele de drum ale călătorului sau mai bine zis ale călătoarei Thérèse CAROLUS-BARRÉ [76] sunt interesante atât pentru faptul că ne descriu scene din viaţa contemporană a Aromânilor, cât şi pentru atenţia particulară acordată femeii aromâne. De asemenea, ni se pare destul de original şi interesant primul contact al acesteia cu Aromânii.

"Cu lumea aromână - scrie Barré - am intrat în contact în mod cu totul întâmplător: acum câţiva ani, cu ocazia primei mele călătorii în Grecia, luam masa de seară cu un grup de prieteni într'o tavernă din Pireu, in compania unui tânăr pe care-l cunoscusem în cursul zilei. Vremea era frumoasă, ciocneam paharele în sănătatea tuturor şi,lucru curios, de fiecare dată ce noua mea cunoştinţă se servea cu băutură, îşi umplea într'un mod cât se poate de conştiincios un pahar în plus pe care, cu un gest brusc, îl vărsa pe fereastra lângă care era aşezat, pronunţând în acelaşi timp câteva cuvinte pe care nu le înţelegeam. Gestul repetându-se de mai multe ori, i-am cerut să-mi traducă cuvintele pe care le rostea în această împrejurare, ceea ce a avut darul să sporească în mod considerabil curiozitatea noastră. "Bea, iubita mea!" spunea el cu o voce aspră; apoi, aruncând în acelaşi mod pe fereastră conţinutul unei farfurii: "Mănâncă, iubita mea!"

Intrigaţi, am cerut comeseanului nostru să ne explice sensul acestor cuvinte; cu toată simplitatea care-l caracteriza ne-a mărturisit că logodnica sa murise cu câteva zile înainte şi în felul acesta el îşi împărtăşea mesele cu ea, ceea ce credea el, îi va aduce oarecare confort în viaţa cealaltă. Seara, mai târziu, el ne-a destăinuit că este Aromân de origine.

Era un bărbat foarte blând, extrem de amabil şi dacă i-am pierdut urma mai târziu, nu mă pot totuşi împiedica de a nu-i evoca memoria în prezent, deoarece datorită lui am avut prilejul să aud pentru prima dată vorbindu-se de Aromâni.

Dar cine sunt aceşti Aromâni? In nordul Greciei, nu departe de graniţele albaneze şi iugoslave, trăieşte un popor deosebit: popor de păstori semi-nomazi care-şi însoţesc turmele iarna de-a lungul coastei mării, unde clima este mai blândă, iar în Aprilie-Mai urcă spre păşunile de vară, pe coastele munţilor din Macedonia şi Epir. Pot fi uşor recunoscuţi după capa lor de culoare brună, cu gluga ascuţită, din păr de capră, care îi protejează de intemperii. Se poate chiar spune că, imitând melcii, ei îşi plimbă acoperişul pe spate, deoarece la sosirea nopţii ei se înfăşoară în această capă, culcându-se de cele mai multe ori sub cerul liber.

Graiul lor melodios are sonorităţile limbilor romane: "Bună dzua, picurare!" (Bună ziua, păstor!). Dar, singuratici, uneori fără nicio altă tovărăşie decât aceea a marilor şi ferocilor lor câni, ei şi-au găsit un bun prieten în fluier, cu care îşi exprimă nostalgia şi grijile. Această existenţă,care pare idilică,este în realitate foarte aspră: ei duc o viaţă extrem de modestă, se hrănesc cu produsele turmelor lor şi cu pâinea pe care o cumpără când trec prin sate.

Lâna şi laptele oilor sunt singurele surse de venit. Intrucât închirierea păşunilor de iarnă este extrem de oneroasă, ei trăiesc într'un deficit permanent. Intr'adevăr,în timp ce pentru cele şase luni de păşunat de vară ei plătesc 12 drahme pentru fiecare cap de vită, iarna sunt obligaţi să dea până la 300 de drahme pentru fiecare animal. Mânăstirile, principalul proprietar al acestor păşuni de iarnă, nu ezită niciun moment de a-i exploata. Pentru mulţi dintre ei,această sumă depăşeşte de departe posibilităţile lor materiale, de aceea numeroşi sunt cei care se văd siliţi să emigreze în America sau în Australia. Totuşi, unii Aromâni persistă şi continuă să lucreze în pierdere, din dragoste



pentru munte, reţinuţi de gustul lor proverbial de independenţă şi libertate. De fapt, Aromânul nu are decât o singură patrie: muntele"(pp.671-672).

Abordând în treacăt problema originii Aromânilor,Barré spune că " după ipoteza cea mai plauzibilă, aceştia ar fi descendenţi din păstori români care au coborît spre sud în jurul secolului al IX-lea, în căutare de refugiu în perioada năvălirii Slavilor".

"Teza greacă, susţinută printre alţii şi de Keramopoulos, încearcă să demonstreze că Vlahii ar fi urmaşii Grecilor "puri", latinizaţi în urma cuceririi romane, în cursul primului secol înainte de Hristos. Izolaţi în munţi, ei ar fi putut să-şi conserve o limbă romană până în zilele noastre, în ciuda mediului înconjurător grec. Această teză pare însă improbabilă"(p.672).

"Iarna, în timp ce păstorii îşi pasc turmele la câmpie, soţiile lor rămân în comunele lor de la munte. Acestea fiind situate la o mare altitudine, deseori sunt rupte de restul lumii, din cauza zăpezilor abundente şi a gerului. Astfel, izolate în casele lor, Aromâncele se ocupă cu prelucrarea lânii, activitatea lor principală. Există un adevărat artizanat local în ce priveşte ţesăturile de lână, temele decorative fiind supuse unor reguli foarte stricte, variabile după localităţi. Femeile confecţionează îmbrăcămintea întregei familii, precum şi covoarele şi pernele tradiţionale,ale căror culori vii înveselesc interioarele aromâneşti, în general destul de austere. De câtva timp deja, unele Aromânce încep să lucreze pentru magazine destinate turiştilor, primind în felul acesta comenzi de la Corfu şi chiar câteodată de la Delfi sau Atena"(p.672).

Profităm de această ocazie pentru a semnala apariţia recentă a unei foarte interesante lucrări asupra ţesăturilor Aromâncelor din Pind. Este vorba de studiul Assiminei Stavrou intitulat "Tissus valaques du Pinde"[77].

In continuare, Barré vorbeşte despre credinţele şi superstiţiile pe care le-a observat la femeile aromâne. "Separate aproape tot anul de soţii, logodnicii şi fii lor, fe-

meile duc o existenţă arhaică, care are un ritm propriu, precum şi tradiţiile sale încă intacte. Biserica ortodoxă şi reprezentantul său în sat, preotul, se bucură de un prestigiu absolut, sentimentul religios fiind impregnat uneori de o coloratură superstiţioasă: atenţie, spre exemplu, să nu se ţească Duminica, deoarece nu poţi fi sigură de a regăsi în ziua următoare ţesătura pe război, dracul colectând tocmai acele obiecte confecţionate în zilele de sărbătoare, şi iată de ce casa sa este cea mai frumoasă, cea mai somptuos decorată....

Foarte des este vorba de draci în poveştile Aromânilor: de obicei, dracii se adună seara sub arbori, în special sub nuci. Ei se consfătuesc până la revărsatul zorilor când, odată cu cântatul cocoşului, dispar. In anumite locuri, este recomandabil a nu se îndepărta singur de sat în timpul nopţii, deoarece dracii atrag bărbaţii ( câteodată sub aparenţa unei femei frumoase) în adâncul pădurii, unde, în cele din urmă, îi spânzură"(p.674).

Credem că nu este lipsit de interes să menţionăm cu acest prilej că cuvântul drac sau darac se bucură de o bogată sinonimie în dialectul aromân: aţel-cu-un-cicior, aclo-si-ll-hibă, aţel-din-vale, si-ll-creapă-numa, s-lu-'ngllită-loclu, curnut, stimpinat, sâtână, tartaculi, şuţ, demunu, diaul, gaţal, etc.

Aromânii cred, pe de altă parte, în "spiritul casei" care, sub forma unui şarpe, stă ascuns între zidurile fiecărei locuinţe. Acest şarpe nu se arată decât rareori, dar când este văzut nu trebue omorît. Mi s'a povestit cazul unui bătrân care într'o bună zi s'a apucat să strivească un grup de şerpi în timp ce aceştia se târau de-a-lungul zidurilor casei sale. In zadar îi strigau toţi vecinii: "Nu, nu-i bine ce faci", bătrânul îşi vedea de treabă mai departe, iar o lună mai târziu, a murit. (El nu avea decât 65 de ani, deci era relativ tânăr, deoarece la Aromâni nu rare sunt cazurile când aceştia ajung până la o sută de ani).

Magia este practicată în mod curent de femeile aromâne pentru a exorciza "deocheatul", precum şi pentru a se apăra



de anumite pericole precise care le-ar ameninţa. Martie, spre exemplu, este considerat ca o lună dăunătoare. Se impune deci să fi pregătit pentru a lupta contra lui: în cursul ultimei seri de Februarie, femeile pregătesc un şiret din fire de lână de culoare roşie şi albă, pe care tinerii, fete şi băieţi, îl poartă sub formă de brăţară sau atârnat de gât, în timp ce la animale este agăţat de labele lor, pentru ca - spun Aromâncele - "să nu-i ia vântul". După nouă zile, ele desfac aceste amulete şi le atârnă de crengile arborilor, de unde păsările le vor aduna pentru a-şi face cuiburile."(pp.674-675).

Fiindcă-i vorba de credinţele şi superstiţiile Aromânilor, semnalăm în treacăt un recent articol al lui Dragoslav ANTONIJEVIC, de la Institutul de Studii Balcanice din Belgrad, intitulat "Contribuţii la studiul ritualurilor şi a simbolurilor crescătorilor de vite din Balcani"[78].

In continuare, Barré vorbeşte despre hărnicia Aromâncelor: "In afara prelucrării lânii (vopsit, tors, ţesut, etc.) aceasta trebue să execute o mulţime de alte sarcini casnice, obositoare şi penibile; dar ceea ce impresionează totodeauna este aerul degajat şi atenţia care însoţeşte până şi cele mai mărunte gesturi ale sale, conferindu-le astfel o oarecare solemnitate gravă, care adesea nu-i lipsită de graţie. Observând o femeie aromână frământând pâinea şi apoi punând-o în cuptor, ai impresia că asişti la o adevărată ceremonie"(p.675).

"Seara, după truda zilei, famillile se strâng în jurul sobei, pe spaţioasele divane care servesc în acelaşi timp şi de paturi. (In zilele de sărbătoare, acoperite cu covoare şi perne noi, acestea constitue orgoliul casei). Câteodată, vecine vin ca să se amestece în grup, şi toate aceste gospodine, aşezate după moda orientală, adică cu picioarele încrucişate sub largile lor rochii, îşi povestesc, în graiul lor aspru dar în acelaşi timp melodios, diverse istorioare. O bârfă, o anecdotă locală, pot servi drept pretext pentru o povestire mai lungă care, după dispoziţia sau inspiraţia povestitorului, iau uneori întorsături neprevăzute"(p.675).

"In afara acestor serate în familie, femeile aromâne au o intensă viaţă socială: Duminica este rezervată vizitelor,

iar dacă vremea este frumoasă, ele urcă şi coboară "pe calea mare" a satului, evoluând cu multă demnitate pe această scenă de teatru...

Marile sărbători clasice, Crăciunul, lăsata secului, Paştile, sunt însoţite de tot felul de petreceri. Ziua sfântului patron, onomastica, este de asemenea de o mare importanţă; astfel, în Aprilie în toate casele se constată o activitate febrilă: se spală, se scutură, se zugrăveşte; s'ar părea că tot satul a fost cuprins de febra cochetăriei... Şi aceasta deoarece se apropie Sf.Gheorghe (23 Aprilie) şi, întrucât acest nume este foarte răspândit, fiecare familie având cel puţin un Gheorghe, o întrecere aprigă are loc: care familie îşi va onora mai bine propriul său Gheorghe! In această zi, totul este frumos şi curat: sobele care au o aparenţă foarte funcţională sunt demontate şi puse în depozit. Cu atât mai rău dacă mai vine o perioadă de îngheţ. Eleganţa comandă..."(p.677).

"In luna Mai, grupuri impresionante de femei traversează muntele pentru "ca să facă o vizită sfinţilor" unei biserici dintr'o altă comună, situată adesea la opt ore de drum. Neobosite (unele dintre ele având o vârstă destul de înaintată) trec peste pajişti, păduri, torente, aducând ca ofrande lumânări, untdelemn şi vin. Apoi, ele petrec toată noaptea în biserică, unde dorm culcate pe jos, sub privirea severă a icoanelor, iar în ziua următoare se întorc, tot pe jos, în satul lor. Aceste drumuri obositoare sunt pentru ele o adevărată fericire: plăcerea magică de a se găsi deodată undeva în acest peisaj pe care ele îl contemplă în tot cursul anului de la ferestrele lor, precum şi reconcilierea cu muntele. Acesta nu mai este pentru ele zidul aspru şi ostil, care înconjoară din toate părţile şi izolează, el începe să se transforme încetul cu încetul: iarna dă înapoi în fiecare zi puţin mai mult, păşunile ies victorioase din lupta contra zăpezii şi în curând păstorii se vor întoarce de la iernat... Femeile poposesc la marginea unui râuleţ şi, rând pe rând, se apleacă ca să bea din apa care le este oferită. Una dintre ele intonează un cântec pe care toate îl reiau în cor. Mai



departe, tinerele fete ţopăie în mici grupuri. Ele sunt ca şi beate de libertate"(p.677).

In continuare, Barré descrie momentul revenirii păstorilor cu turmele lor la munte. "Şi iată că vestea se răspândeşte în toată regiunea: "sosesc turmele!" Toate satele sunt în fierbere mare, se trimet crainici care revin în galop: "Cutare a sosit deja", anunţă ei. Femeile se pregătesc şi se fac frumoase ca să primească pe păstori. Ele ies în întâmpinarea lor, însoţite de caravane de catâri încărcaţi cu carne friptă, fructe, vin... A trăi redevine o bucurie!

Şi timp de mai multe săptămâni, acest popor este pradă unui adevărat delir: sărbătorile se succed, o zi într'un sat, altă zi într'altul, toată lumea se adună pentru a dansa şi a se distra. Tarafurile de ţigani se deplasează cu dairelele, lăutele, viorile şi clarinetele lor, şi în această atmosferă extraordinară de târg, unde se amestecă aroma mielului fript, mireasma pădurii şi puternicul miros de vin, în mijlocul strigătelor femeilor şi a îmbulzelii de copii, ritmul melodiilor arhaice are ceva irezistibil. Această muzică vă jupoaie de viu şi nu vă cruţă: ea este compusă din pasiune, vis şi extaz. Clarinetul mai ales se impune: cântul lui vorbeşte de viaţă şi de impulsuri imposibile, el vă furnică şi vă arde ca un fier înroşit, sunteţi pur şi simplu la discreţia lui într'o tensiune insuportabilă... Muzicanţii sunt în transă, dansatorii sunt cuprinşi de frenezie şi dacă nu ar fi ritmul impasibil al dairelei,pentru a tempera acest val de violenţă pură, ar trebui să înebuneşti.

Există două feluri de dansuri foarte deosebite: dansurile bărbăteşti şi cele mixte, în care bărbaţi şi femei participă într'un lung lanţ dublu, care se desfăşoară în piaţa din centrul satului.

Bărbaţii se dedau la dansuri precise şi de înaltă măiestrie: ciamicul, pogonişul, singatistoul, pe care le însoţesc de tot felul de salturi şi piruete. Sprinteneala lor este uimitoare; chiar şi la acei dintre dansatori care par mai greoi.

Femeile dansează împreună, ţinându-se de mână,în timp

ce cavalerii formează în spatele lor un adevărat gard viu protector; ritmul în acest caz este lent, solemn. Dansatoarele par aproape imobile, micile lor picioare marcând foarte uşor tactul.Lanţul viu de dansatori se pune în mişcare (el poate ajunge uneori de mai multe sute de metri lungime), deplasându-se de jur împrejurul pieţii, precedat de orchestră. In sfârşit, printr'o bruscă schimbare, după multe ezitări, melodia devine mai lentă, dansatorii şi dansatoarele se opresc pe loc, parcă încremeniţi, în timp ce clarinetul în agonie îşi dă ultimul suflu... Dar totuşi se mai aude încă mult timp...

Gustul pentru sărbători cât şi dragostea pentru muntru munte sunt poate elementele cele mai profund înrădăcinate în sufletul Aromânului: epuizat, după dans, el se aşează cât se poate de fericit, gata să înfrunte toată lumea...

"Totuşi, dacă mica comunitate aromână supravieţuieşte încă în zilele noastre în câteva colţuri din Epir, cu limba, obiceiurile şi farmecul său de altădată, dacă Aromânii de azi pot încă să-şi mai zică Aromâni, oare va fi la fel pentru copiii şi nepoţii lor? Emigraţia, influenţa crescândă a mediului înconjurător grecesc, civilizaţia modernă - în sfârşit - ameninţă această societate arhaică, uimitor de bine prezervată până în prezent"(pp.677-678).

Satele din Pindul septentrional, aşezate la o mare altitudine, pustii în timpul iernii, primesc în cursul anotimpului frumos, nu numai pe păstori cu turmele lor, care constitue de altfel un grup social pe cât de omogen pe atât de viguros, ci şi numeroşi negustori, artizani şi vilegiaturişti. Celulă socială cu o structură solidă, aceste aşezări din Pind sunt totuşi foarte deschise lumii exterioare. Datorită acestui fapt, mişcările pastorale se transformă ca urmare a micşorării păşunilor de iarnă, a stabilirii crescătoriilor de vite la câmp, şi constitue un tip original de migraţiune, intermediară între transhumanţa din Mediterana occidentală şi semi-nomadismul din Asia Mică.

Din această categorie de sate fac parte următoarele centre aromâneşti: Perivoli, Avdela, Smixi şi Samarina.



In luna August 1967, un grup de cercetători de la Centre d'Etudes et de Recherches sur la Géographie de l'Europe (Institut de Géographie de Lyon), sub conducerea lui Michel SIVIGNON, a efectuat o anchetă în aceste localităţi, ale cărei rezultate au fost publicate un an mai târziu în Revue de Géographie de Lyon[79].

Aşa cum subliniază autorul, este vorba de patru sate, cât se poate de comparabile între ele, atât în ce priveşte poziţia lor geografică şi activităţile locuitorilor, cât şi pentru apartenenţa locuitorilor lor la comunitatea aromână.

Este vorba de aceleaşi comune aromâneşti vizitate la începutul secolului de Englezii A.Wace şi M.Thompson, care ne-au lăsat o lucrare de o incontestabilă valoare ştiinţifică[80], ceea ce ne oferă rara posibilitate de a putea elabora un studiu comparativ la o distanţă de mai bine de o jumătate de veac.

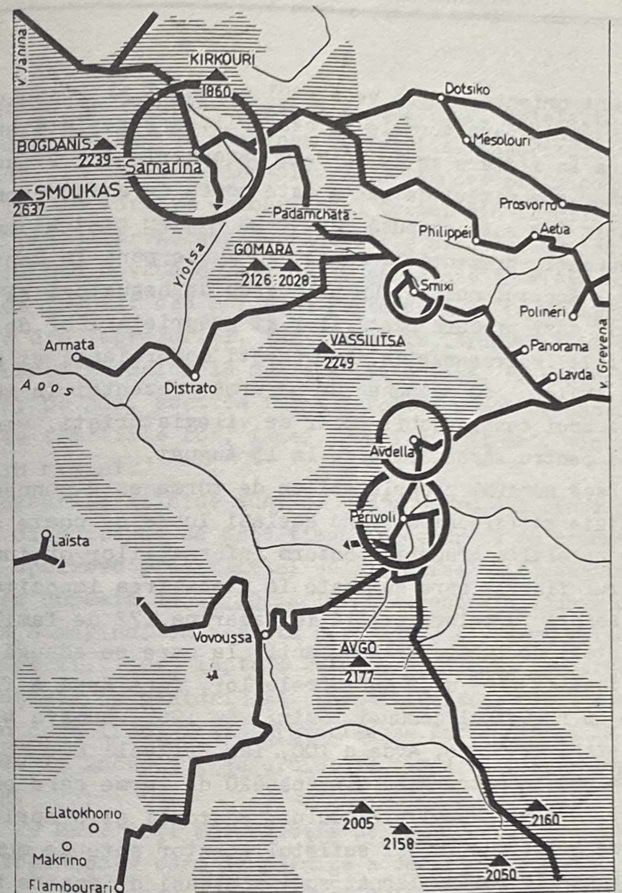
Toate aceste sate sunt situate în semipantă, rezemându-se cu spatele de munte, aşezate la o altitudine considerabilă. Astfel, Samarina, această mică capitală de munte, deţine recordul celei mai înalte aşezări umane din Grecia, la o altitudine de 1450 de metri, în timp ce la celelalte trei sate variază între 1200 şi 1300 de metri.

Agricultura este aproape totalmente absentă aici, limitându-se doar la unele grădini din preajma caselor, tot restul teritoriului fiind ocupat de păduri şi de păşuni comunale.

Casele la Samarina, ca de altfel şi în comunele vecine, sunt dispersate şi prezintă o oarecare coeziune numai în jurul pieţei, umbrite de un enorm nuc înconjurat de banchete, care constitue centrul vieţii comerciale şi al activităţilor sociale în ansamblul lor.

Acoperişul de zinc a înlocuit şindrila de brad şi plăcile de ardezie, dar, cu această singură excepţie poate, aspectul pieţei nu s'a schimbat, fiind identic cu cel descris de călătorii englezi de la începutul secolului. Acelaşi lucru se poate spune şi despre case.

Toată viaţa economică a acestei regiuni şi relaţiile




chemin carrossable pendant la belle saison

- en construction

limite EPIRE - MACÉDOINE

-limite communale

*Samarina et les communes voisines, les estives*

Nota : la surface des cercles est proportionnelle au nombre de moutons estivant en 1967.

Samarina : 40 000 moutons
Avdella : 13 000 moutons
Périvoli : 20 000 moutons
Smixi : 8 000 moutons

sale sunt orientate spre versantul oriental al Pindului. Din est vin primăvara turmele şi păstorii, care se întâlnesc la Samarina în fiecare an la 30 Mai. Caracteristica principală a acestor comunităţi de munte este aceea de a fi sezoniere. Populaţia lor este compusă dintr'un nucleu central de oieri transhumanţi, prezenţi la munte din Iunie până în Septembrie. In jurul acestui nucleu, un prim grup de negustori şi de meseriaşi, care procură păstorilor şi proprietarilor de turme serviciile indispensabile. Dar aceşti comercianţi şi meşteşugari trăiesc de asemenea de pe urma prezenţei în toiul verii a unui considerabil număr de vilegiaturişti, veniţi în deosebi pentru sărbătorile de la 15 August.

Dacă numărul proprietarilor de turme este cunoscut cu o precizie satisfăcătoare, nu acelaşi lucru se poate spune şi despre celelalte grupuri. Conform informaţiilor obţinute din registrul fiscal, care serveşte la stabilirea impozitului comunal asupra turmelor, există la Samarina 172 de familii de proprietari de turme, transhumanţi, la care se adaugă încă 30 de familii care urcă cu turmele lor, fără însă a fi înscrise în registrul comunei. Smixi, în 1967, număra 43 de proprietari de turme, Avdela 100, iar Perivoli 80. Există deci în aceste patru sate aproape 420 de turme care pasc în fiecare vară pe păşunile Pindului. Păstorii şi proprietarii de turme constitue însăşi sufletul acestor sate de munte.

Locurile pentru iernat sunt aceleaşi de foarte mulţi ani. In ce priveşte Samarina, dispunem de studiul deja amintit al lui Wace şi Thompson: există o concordanţă aproape totală între indicaţiile lor şi rezultatele propriilor noastre cercetări. O observaţie de natură generală se impune: nomadismul a dispărut în zilele noastre din Peninsula Balcanică. La Aromânii din Samarina întâlnim una din formele migraţiunilor pastorale, legate de contrastele sezoniere ale climei şi ale vegetaţiei între câmpie şi munte, îmbrăcând diverse aspecte, fenomen comun, întâlnit în mai multe regiuni din jurul Mediteranei.

Sărmăniaţii iernează aproape în totalitatea lor în Tesalia, cel mai mare număr instalându-se în împrejurimile oraşelor Larisa şi Târnova, Elasona şi Calabaca. Celelalte trei sate vecine coboară de asemenea în Tesalia. Majoritatea locuitorilor din Smixi se instalează la Târnova şi în comunele vecine. Tot la Târnova coboară două treimi din locuitorii Avdelei, restul preferând împrejurimile oraşului Larisa. Perivoliaţii dau dovadă de mai multă varietate în alegerea locurilor de iernat: cea mai mare parte se duce la Veleştin şi în satele din împrejurimi, iar restul la Târnova şi Larisa.

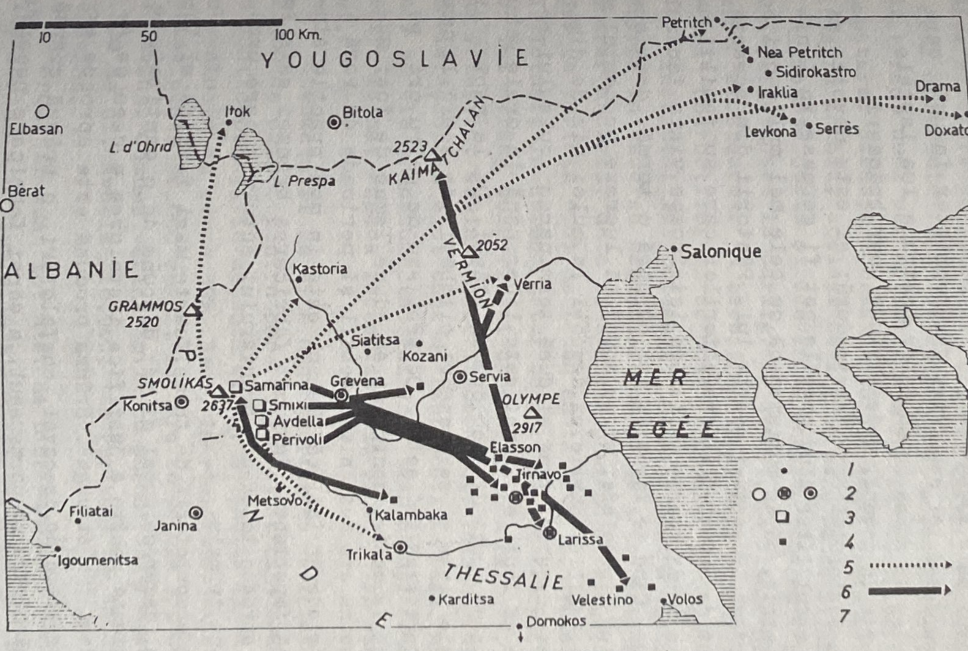


Urcarea turmelor la munte se face încă, în majoritatea cazurilor, pe jos, acestea fiind însoţite numai de păstori, în timp ce familiile lor, femei, copii şi bătrâni, vin mai târziu, în maşini.

Popasurile zilnice sunt de câte patru sau cinci ore, deoarece oile trebue să aibă timpul necesar să se hrănească, să nu se epuizeze prea mult şi să fie mulse. Din această cauză, suirea durează de la 10 la 15 zile, pentru a ajunge de la Larisa la Samarina. In această perioadă, oile sunt mulse de două ori pe zi, iar laptele este vândut unui comerciant care însoţeşte pe păstori şi care-l desface în localităţile prin care trec. Toate drumurile se încrucişează la Grebena, unde la începutul secolului se ţinea un foarte important târg.

La 29 Mai, toţi Sărmăniaţii se regrupează la Padea Mşeată, trecătoare care le permite accesul pe versantul ionian, de unde, pentru prima dată se poate zări Samarina. Ultima etapă este efectuată în comun şi intrarea solemnă în comună are loc în ziua următoare. De acum înainte, turmele îşi regăsesc păşunile de vară. De altfel, la această dată ele nu pot urca prea sus, deoarece zăpada este încă abundentă pe povârnişurile muntelui Smolca ca şi pe ale celorlalţi munţi, care pretutindeni depăşesc înălţimea de 2000 de metri. Ea se va topi progresiv, dar va mai dăinui până în August, în mici căldări glaciare.

După primele zile ale instalării, când se deschid casele, se tund oile, începe activitatea obişnuită a păstorului. Fiecare are în grija sa aproape o sută de oi. Munca cea mai




*Les mouvements des communautés pastorales*

1. Localités.
2. Foires fréquentées par les pasteurs au début du XX^e siècle.
3. Village d'estivage étudié.
4. Village d'hivernage correspondant.
5. Migrations forcées du XIX^e siècle.
6. Mouvements pastoraux actuels schématisés.
7. Réseau de routes goudronnées desservant le Pinde septentrional.

importantă este mulsul,care are loc chiar pe terenul de păşunat, într'un loc împrejmuit, unde vitele sunt conduse dimineaţa şi seara. Această intensă activitate nu durează decât până la 10 Iulie, după care mulsul se face numai o dată pe zi. La muls, păstorul este ajutat fie de un alt păstor salariat, ori de fiul proprietarului sau chiar de proprietar însuşi, care de obicei vine la stână cu un catâr pentru a lua laptele şi a-l transporta în comună, unde-l vinde unor brânzari.

Viaţa păstorului este foarte dură: el este nevoit să doarmă sub cerul liber când nopţile pot fi geroase în Iunie şi în Septembrie, să se mulţumească de cele mai multe ori cu pâine şi brânză, aceasta-i soarta lui. Păstorii din această regiune sunt de obicei fiii crescătorilor care au familii numeroase şi o turmă foarte mică. Aşa îşi începe viaţa tânărul din Samarina. Când se însoară, îşi cumpără o turmă, dacă are posibilitatea financiară, şi se apucă să lucreze pe contul său.

Tatăl familiei participă deseori la muls: dis de dimineaţă el este deja la stână şi după terminarea mulsului revine în sat cu laptele şi apoi este liber până la orele patru după masa, când apucă din nou drumul stânei. De la şapte şi jumătate este liber şi se consacră plimbării de seară,la care de altfel participă tot satul. De trei sau de patru ori pe lună el urcă la munte, pentru ca să adune lemne de foc; activitatea sa nu are deci nimic febril şi perioada de vară i se pare într'adevăr idilică. Mulsul este în mod practic singura sarcină importantă, întrucât fabricarea brânzei este încredinţată aproape totdeauna brânzarului satului, care urcă şi coboară cu turmele.

Numai proprietarii de turme foarte mari fabrică ei înşişi brânza, deoarece numai ei pot dispune de o cantitate de lapte suficientă pentru a justifica instalarea a ceea ce Aromânii numesc " o strungă". Brânza produsă este aproape exclusiv o varietate de caşcaval, chefalotiri, o brânză coaptă, foarte asemănătoare cu parmezanul, a cărei fabricare necesită numai un minim de utilaj şi un cuptor pentru copt.

Aceste instalaţii constitue marca puterii celnicului,



cuvânt care indică marele proprietar de turme, dar care exprimă de asemenea autoritatea şi consideraţia socială care derivă din ea. Primarul comunei este adesea un celnic,sau cel puţin un celnic va figura totdeauna în consiliul comunal. Celnicul poate să ofere de lucru la zeci de familii de păstori.Există o netă diferenţă între situaţia sa şi aceea a păstorului,deşi acest fapt nu-i perceptibil în modul lor de viaţă: aceeaşi cumpătare, aceeaşi îmbrăcăminte din stofă de lână, de culoare albastru închis, acelaşi cârlig de care nu se separă niciodată.

Foarte justă şi adevărată această remarcă a lui Sivignon referitoare la cârlig. De altfel, în dialectul nostru există zicătoarea: "a bărbaţlor lă si bagă şi cârliglu tu groapă" (Bărbaţilor li se pune în mormânt şi caţa).

Inceputul lui Octombrie înseamnă pentru toată lumea pregătirea în vederea plecării. Coborîrea este eşalonată în timp, contrar urcării, data acesteia depinzând de situaţie păşunilor: ea variază deci de la un an la altul, în funcţie de climă. Totuşi, în curând satul se goleşte; secretarii primăriilor îşi strâng dosarele şi o pornesc spre Elasona, Târnova sau Veleştin, depinzând de fiecare sat. Invăţătorul închide şcoala: şcolile aici sunt de fapt şcoli de vară, practicând deci şi ele transhumanţa. Paznicul satului îşi face provizii pentru iarnă; zăpada începe să cadă şi lupii se apropie de sat.

Crescătorii de vite din Samarina au declarat în 1967, 32.300 de ovine, pentru care au plătit impozit comunal.Mieii nu sunt cuprinşi în această cifră, estimaţia fiind de altfel subevaluată cu circa 30%. Deci, în realitate, există la Samarina peste 40.000 de oi, la care se adaugă 350 de catâri şi bovine. Comuna vecină Smixi,cu păşuni mai reduse, are 6.500 de oi, Avdela 10.000, iar Perivoli 20.000 de capete de ovine.

Aromânii sunt tot atât de bine cunoscuţi pentru calităţile lor de a prelucra lâna, cât şi pentru activităţile lor pastorale. De altfel, între ambele activităţi există o strânsă legătură.

La Samarina, ca şi în celelalte sate vecine, aproape

fiecare casă are un război la care se ţes celebrele flocate, în general de culoare albă, foarte căutate în ultimii ani de către turiştii care vizitează Grecia.

Deşi în ultima vreme au devenit numeroase ocupaţiile pe cale de dispariţie (cărăvănăritul, muncitorii forestieri, morăritul, tâmplarii, etc.), totuşi lista negustorilor este impresionantă pentru o aşezare ca Samarina, cu numai o mie de locuitori: aproape patruzeci de prăvălii de tot felul. Numărul lor ridicat nu este un fapt nou pentru acest orăşel. Acelaşi lucru se constata şi la începutul secolului şi sugerează o remarcă: Samarina se situează cu mult deasupra satelor din regiune şi chiar din toată Peninsula Balcanică, în ce priveşte nivelul de trai.

August este luna când Sărmăniaţii de la oraşe vin să-şi regăsească rudele şi un cadru familial. Numărul lor este greu de evaluat: se poate estima la peste 5.000 de suflete în jurul lui 15 August, lună în care au loc un şir neîntrerupt de sărbători. Păstorii participă la ele în măsura posibilului. Este momentul în care îşi vând mieii rezervaţi pentru aceste sărbători, iar măcelăriile improvizate se înmulţesc. Fiecare familie frige cel puţin un miel la frigare. Se poate spune, fără exagerare, că peste 2.000 de capete de vite sunt sacrificate pentru sărbătorile de la 15 August, vinul şi uzoul din Târnova venind în ajutor.

In unele seri se pot vedea în diferitele cafenele din localitate trei sau chiar patru orchestre populare concurente, fiecare compusă din mai mulţi instrumentişti. Se bea şi se dansează până în zori.

Importanţa socială a acestor regăsiri este tot atât de însemnată ca şi aspectul său economic pentru comunitate, care-şi recapătă astfel conştiinţa originilor sale şi care găseşte în acelaşi timp ocazia de a-şi întări legăturile familiale.

Faptul cel mai remarcabil în această regiune este menţinerea graiului Aromânilor, existenţa lor în Peninsula Balcanică fiind semnalată încă din secolul al VI-lea după Hristos. Păstorii aromâni din regiunea noastră sunt prin urmare



foarte vechi locuitori ai ţării. Dezvoltarea unei mişcări naţionaliste la Aromâni nu a avut loc decât pe la 1867.

Şcoli elementare aromâne au fost fondate atunci în mai multe sate şi apoi şcoli secundare la Ianina, Grebena, Salonic şi Bitolia. In 1905, Aromânii au fost chiar recunoscuţi de către Turci, ca formând o naţionalitate separată sau "millet".

Aromânii şi-au conservat şcolile elementare şi secundare, precum şi bisericile unde slujba era celebrată în limba lor până la război, adică până în 1939. După război aceste instituţii au primit lovitura de graţie.

In stadiul actual al evoluţiei sale, societatea pastorală prezintă câteva paradoxuri. Este vorba de o lume foarte bine structurată, unde păstrarea limbii merge mână în mână cu practici matrimoniale în care endogamia este regula generală, comunitatea manifestând o vitalitate remarcabilă: periodicul "Samarina" anunţă naşterile, căsătoriile, decesele, publică biografii ale tinerilor meritoşi şi care onorează comunitatea, publică de asemenea regulat rubrici privind tradiţiile şi obiceiurile străvechi; s'au creat numeroase asociaţii de ajutor reciproc pretutindeni, în oraşele din Tesalia, la Salonic, Ianina, Atena şi până la New Hampshire în Statele Unite.

Consideraţiile de mai sus ne îndreptăţesc să ne punem întrebarea asupra viitorului acestor comunităţi, sau mai bine zis asupra menţinerii unui mod de viaţă tradiţional într'o economie şi într'o societate în plină mutaţie.

In final, în loc de a încerca să categorisim aceste comunităţi de munte din Pind în grupuri determinate, ni se pare mai de grabă de dorit să încercăm a degaja originalitatea profundă a acestora. Aici, mişcările de transhumanţă nu interesează numai păstorii, ci şi comercianţii, meşteşugarii, cooperativa pentru covoare, secretarul primăriei, şcoala şi învăţătorii. Nici aşezarea de iarnă şi nici cea de vară nu poartă marca provizoratului; altădată războaiele de ţesut erau demontate în Octombrie, pentru a fi transportate la şes; în schimb acum Aromânii găsesc că este mult mai comod să ai două războaie.

\+ + +

Iată-ne ajunşi la capătul unei lungi şi interesante călătorii, în timp şi în spaţiu, în tovărăşia calătorilor francezi. Un alt capitol deci din lucrarea noastră: "Aromânii văzuţi de călători străini". In numărul viitor al Buletinului vom prezenta un alt capitol extrem de interesant din această serie: "Aromânii văzuţi de călători englezi din secolul nostru".

+ + + +

REFERINŢE BIBLIOGRAFICE


1) Nicolae IORGA, Les voyageurs français dans l'Orient Européen, Paris, Boivin & Co. 1928.

2) Citat de K.SIMOPOULOU, Xeni taxidiotes stin Ellada, vol.A, Atena, 1972, p.408.

3) K.SIMOPOULOU, Ibid., p.59.

4) F.C.H.L.POUQUEVILLE, Voyage de la Grèce, avec cartes vues et figures, 2ème édition, revue, corrigée et augmentée en 6 volumes, Paris, Didot, 1826.

5)Pouqueville, ibid., Introduction, p.LXVI.

6) F.LETRONNE, "Critique littéraire", Journal des Savants Avril, 1828, p.218.

7) Dimitriou MAKRI, Furca, to magheftiko horio tis Pindou (Furca, încântătoarea comună a Pindului). Salonic, Ekdosi Filekpedeftikis adelfotis "I Furca", 1978.

8) Muriel DIMEN SCHEIN, Change and continuity in a Greek mountain village. (Teză de doctorat susţinută în 1970 la Columbia University din U.S.A.).Ann Arbor,University Microfilms International, 1980.

9) T.P.VUCANOVIC, "Les Valaques, habitants autochtones des pays balkaniques". L'Ethnographie, N.S., No.56, 1962,pp. 11-41.

10) Eugen STANESCU, "Byzantinovlachica". Revue d'Etudes Sud-Est Européennes, vol.6, No.3,1968,pp.407-438.

11) Adolf ARMBRUSTER, La romanité des roumains, Bucarest, Editura Academiei R.S.R., 1977

12) Gheorghiou PLATARI, To simiomatari enos meţoviti, 1871-1943, Atena, 1973, pp.XVII-XVIII.

13) P.P.PANAITESCU, Introducere la istoria culturii româneşti,Bucureşti,Editura Ştiinţifică,1969,pp.120-121.





14) P.ARAVANTINOS, Hronografia tis Ipirou, Atena,1856, pp.186-187.

15) Gustav WEIGAND, Ethnographie von Mazedónien,Leipzig, 1904,p.249.

16) Victor BÉRARD, La Turquie et l'Hellénisme contemporain. Paris, 1904, p.249.

17) Gustav WEIGAND, Die Arommunen. Ethnographisch-Philologisch-Historische Untersuchungen. Leipzig,1894,vol.I,p.309.

18) Jovan CVIJIC, citat de Theodor Capidan în Aromânii, p.37.

19) L.SCHULTZE, Makedonien: Landschaft und Kulturbilder, Jena, 1927, p.201.

20) Pericle PAPAHAGI, Basme aromâne şi glosar, Bucureşti, Ediţia Academiei Române, 1905, p.XXII.

21) Anna TRIANTAPHYLLOU, Quelques observationa sur la vie et l'économie du village Kallarrytes. Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Séminaire d'Ethnologie de l'Europe du sud-est, Etudes et documents balkaniques et méditerranéens, No.6,1983.

22) Tache PAPAHAGI, Poezia lirică populară. Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1967, pp.392-393.

23) Tache PAPAHAGI, ibid., p.385.

24) Pericle PAPAHAGI, ibid., p.XVII.

25) Pericle PAPAHAGI, ibid., pp.XVIII-XIX.

26) Acest subiect a fost pe larg analizat de N.A.Gheorghiu în studiul său "Pouqueville şi Dimitrie Bolintineanu" apărut în Noul Album Macedo-Român, vol.I, Freiburg, 1959, pp.197-214, de unde am împrumutat comentariile relative la poezia San-Marina.

27) Dimitrios FILIPIDIS, Istoria tis Roumanias (Istoria României), Leipzig, 1816, vol.II, p.30.

28) N.MOUTSOPOULOU, "Pirines tou politismou mas: ta vlahohoria tis Makedonias" (Celule ale civilizaţiei noastre: comunele aromâneşti din Macedonia). Makedonia, 5 Februarie 1982, p.2.

29) Citat de A.Hâciu, ibid., pp.158-159.

30) John LAMPE and Marvin JACJSON, Balkan Economic History, 1550-1950. Bloomington, Indiana University Press, 1982.

31) Esprit Marie COUSINÉRY, Voyage dans la Macédoine contenant des recherches sur l'histoire, la géographie et les antiquités de ce pays. Paris, Imprimerie Royale, deux tomes, 1831.

32) Traian STOIANOVICH, The Conquering Balkan Orthodox Merchant", The Journal of Economic History, vol.20, No.2,

June 1960, pp.234-313.

33) Ami BOUÉ, La Turquie d'Europe, 4 volumes, Paris, Arthus Bertrand éditeur, 1840.

34) Gheorghiou PLATARI, Kodikas Horas Meţovou (Codicele Voivodatului Aminciu), Atena, 1982, p.228.

35) Gheorghiou PLATARI, ibid., p.222.

36) Gheorghiou PLATARI, ibid., p.70.

37) Jean Alexandre BUCHON, La Grèce Continentale et la Moréa. Voyage, séjour et études historiques en 1840 et 1841. Paris, Librairie de Charles Gosselin, 1843.

38) M.A.UBICINI, Letters on Turkey: an account of religious, political, social and commercial condition of the Ottoman Empire. 2 vol. London, John Murray, 1856. Neputând consulta originalul francez, ne-am servit pentru cercetarea noastră de versiunea engleză.

39) M.A.UBICINI, "Les Valaques de la Macédoine et de l'Epire". Revue de l'Orient, de l'Algérie et des Colonies. vol.17, nr.4, avril 1859, pp.225-230.

40) Robert Lee WOLFF, Studies in the Latin Empire of Constantinople, pp.167-206, London, Variorum Reorints,1976.

41) Edmond ABOUT,La Grèce contemporaine. Quatrième édition, Paris, Hachette, 1860.

42) V.FONTANIER, Voyages en Orient entrepris par ordre du gouvernement français de l'année 1826 à l'année 1829, 2 volumes, Paris, 1829, p.105.

43) Léon HEUZEY, Le Mont Olympe et l'Acarnanie. Exploration de ces deux régions, avec l'étude de leurs antiquités, de leurs populations anciennes et modernes, de leur géographie et de leur histoire. Paris, Didot Frères, 1860.

44) Tache PAPAHAGI ibid., pp.346-352.

45) Gheorghiou PLATARI, To simiomatari enos meţoviti (Insemnările unui amincean), Atena, 1972.

46) M.E.DURHAN Some tribal origins laws and customs of the Balkans. London, George Allen, 1914, p.238.

47) Tache PAPAHAGI, ibid., p.161.

48) Pericle PAPAHAGI, Basme Aromâne şi glosar. Bucureşti,Ediţiunea Academiei Române, 1905.

49) Léon HEUZEY, Excursion dans la Thessalie Turque en 1858. Paris, Société d'Edition les Belles-Lettres, 1927.

50) Citat de Tache Papahagi în Poezia lirică populară, p.409.

51) Citat de C.Papanace în "Geneza şi evoluţia... .p.379.



52) Gustay WEIGAND, Die Aromunen, vol.I. p.146.

53) G.LEJEAN, Ethnographie de la Turquie d·'Europe. Gotha, Justus Perthes, 1861.

54) François LENORMANT, "Les pâtres valaques de la Grèce", Revue Orientale et Américaine, vol.9, no.53, 1865, pp.237-255.

55) Eugène POUJADE, Chrétiens et Turcs. Scènes et souvenirs de la vie politique, militaire et religieuse en Orient. Troisième édition, Paris, Didier, 1867.

56) E.PICOT, "Les Roumains de la Macédoine". Revue d'Anthropologie, vol.4, no.3, 1875, pp.385-429.

57) Citat de Constantin Papanace în "Geneza şi evoluţia conştiinţei naţionale...." p.388.

58) Elisée RECLUS, Nouvelle géographie universelle. vol.I. L'Europe méridionale. Paris, Hachette, 1876.

59) Emile de LAVELEYE, La Péninsule des Balkans. Tome I, Paris, Félix Alcan, 1886.

60) Victor BÉRARD, "A travers la Macédoine Slave". Revue des Deux Mondes, Tome 114, décembre 1892, pp.551-578.

61) D'Onésime RECLUS, Grande géographie Boug illustrée. 4 volumes, Paris, Boug, 1912.

62) Général NIOX, Les Pays Balkaniques. Paris, Linrairie Delagrave, 1915.

63) Jacques BOURCART, L'Albanie et les Albanais, Paris, Editions Bossard, 1921.

64) Gheorghiou PLATARI? To simiomatari enos metsovitou. Atena, 1972, p.206.

65) Gheorghiou PLATARI, ibid., p.207.

66) Edouard BOUCHIÉ de BELLE, La Macédoine et les Macédoniens, Paris, Armand Colin, 1922.

67) Ghiannis MARINOS, "Cronică asupra lucrării "To simiomatori enos meţoviti", O Ikonomikos Tahidromos, Atena, 31 Ianuarie, 1974.

68) F.PÉRILLA, A travers la Macédoine. Athènes, Editions Périlla, 1932.

69) Société des Nations, L'Etablissement des réfugiés en Grèce. Genève, 1926.

70) Eliane HOUGHTON-BRUNN, "15 août à Abdella (Pinde), Grèce septentrionale, 1938". Le Canada Français, vol.XXX, no.1, septembre 1942, pp.61-68.

71) Jeanne et Georges ROUX, La Grèce. Paris, Arthaud, 1957.

72) Kitsos MAKRIS, "Metsovo, i mikri Florentia tis Pindou". To Vima, 22 Septembrie 1963.

73) Jacques BUGIER, Odyssée - Grèce. Paris, Hachette, Club Méditerrané, 1980.

74) André BLANC,"L'évolution contemporaine de la vie pastorale en Albanie méridionale". Revue de géographie alpine, vol.51, nr.3, 1963, pp.429-461.

75) Dragoslav ANTONIJEVIC, "Tradition and innovation at Tzintzars in Ovce Polje, in the Socialist Republic of Macedonia". Balcania (Belgrad), vol. 5, 1974, pp.319-337.

76) Thérèse CAROLUS-BARRÉ, "Chez les Vlaques du Pinde". Revue d'Etudes Sud-Est Européennes, vol.VI, nr.4, 1968, pp. 671-681.

77) Assimina STAVROU. Tissus valaques du Pinde, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Séminaire d'Ethnologie de l'Europe du Sud-Est, Etudes et documents Balkaniques, no.5, 1982.

78) Dragoslav ANTONIJEVIC, "A contribution to the study of cults and symbols of Balkan cattle-breeders". Balcanica, vol.XII, 1981, pp.109-115.

79) Michel SIVIGNON., "Les pasteurs du Pinde septentrional". Revue de géographie de Lyon", vol.43,1968, pp.5-43.

80) Alan WACE and Maurice THOMPSON, The Nomads of the Balkans. London, Methuen and Co.Ltd., 1914.

-------------------

INSTITUTUL ROMÂN DE CERCETĂRI – FREIBURG (GERMANIA)

# BULETINUL BIBLIOTECII ROMÂNE

Studii şi documente românești

Vol. XI (XV) Serie nouă 1984

FREIBURG i. Br.
Germania

# LE CHRISTIANISME ROUMAIN A L'EPOQUE DES INVASIONS BARBARES

## Considérations et faits nouveaux

par Petre Ş.NĂSTUREL

Les origines chrétiennes des lointains ancêtres du peuple roumain percent petit à petit à travers la brume et les brouillards d'un passé dont trop peu de sources portent témoignage. De temps à autre cependant, l'apport de l'archéologie et de l'épigraphie, l'apparition d'un petit texte enfoui dans une publication parfois ancienne viennent nous en révéler un peu plus long qu'on ne savait. Et le lexique même de la langue roumaine ouvre ses trésors lui aussi à qui sait les percevoir, ne fût-ce que le temps d'un éclair à travers les lourdes ténèbres accumulées de temps immémoriaux sur des siècles encore obscurs.

Il y a bien des années que je me questionne de mille manières sur les origines chrétiennes des Roumains. En 1958, j'ai manifesté l'intention d'écrire un jour une "histoire des origines chrétiennes du peuple roumain". Ce fut à l'occasion d'une découverte portant sur un vieux terme de la langue du temps jadis, meserére ou méseréré 'pitié'. C'est que je venais d'y reconnaître un témoignage tangible, demeuré inobservé des philologues et des historiens, sur un aspect liturgique de la religion professée par nos souches les plus anciennes. Ce mot, je crois l'avoir montré, bien attesté dans les plus vieux textes roumains du XVIe siècle, ne saurait

s'expliquer phonétiquement et sémantiquement que par l'impératif latin miserere, bien connu du répons liturgique miserere Domine, ou Domine miserere,(les deux syntagmes sont attestés). Ce miserere Domine est l'équivalent absolu du Kyrie éléîson grec, du Gospodi pomilui slave, le Doamne miluește roumain, des liturgies orientales. Ma conclusion fut, et elle le demeure, que les Protoroumains ont connu et utilisé aux temps anciens une liturgie latine[1]. Que les Daco-romains aient fait usage du latin comme langue liturgique, c'est ce que supposaient logiquement les érudits qui avaient étudié l'antique vocabulaire religieux du roumain. Des mots comme Dumnezeu (Dominus Deus) 'Dieu', biserică (basilica) 'église', botez (baptisma) 'baptême', cruce (crux) 'croix', preot (presbyter) 'prêtre', a cumineca (communicare) 'communier', l'archaîque sânt (sanctus) 'saint' (devenu, par croisement avec le slavon, sfânt), une foule d'autres encore (qu'il serait oiseux d'énumérer ici) fournissent la preuve irréfutable de leur appartenance à la langue parlée sur notre territoire à l'époque la plus reculée de nos premiers pas dans la foi chrétienne[2]. Mais à quand remonte cette époque?

A en croire certains, l'Apôtre André aurait déjà annoncé la Bonne Nouvelle en évangélisant la Dobroudja (Scythie mineure). De vieux noëls le mentionnent, dit-on, ainsi que des toponymes[3]. Qu'on me pardonne! mais j'éprouve bien des doutes quant à la véracité d'une telle tradition qui frise la légende, d'autant plus que la présence à Byzance même, la future Constantinople, du Protoclète, du premier appelé d'entre les Douze, s'est avérée être un tissu tardif de pieux mensonges destinés à donner plus de lustre au trône oecuménique dans ses démêlés avec Rome, dont le patriarcat remonte aux Apôtres Pierre et Paul. En réalité, ainsi que le prouvent l'archéologie et les Actes des martyrs danubiens et du littoral pontique, notre christianisme est redevable de ses premiers succès à des chrétiens du dehors, soldats, commerçants, gens d'église, venus qui d'Alexandrie et d'Egypte, qui de Syrie ou de Cappadoce, comme aussi, cela s'entend, de la Péninsule des Balkans et des cités des bords de la mer Noire[4]. Ces premiers chrétiens maniaient le latin tel qu'ils le parlaient ou l'estropiaient selon leur origine propre et leur degré de culture; ils pratiquaient aussi le grec. Et c'est dans ces deux langues connues de l'immense majorité des habitants, citoyens ou non, de l'immense Empire romain qu'ont été gravées les inscriptions chrétiennes recueillies chez nous, après avoir rescapé du naufrage des temps[5]. Mais, attendu que l'on pratiquait sur notre sol ces deux langues, lesquelles par la suite ont fini par symboliser, après la rupture de l'unité religieuse, deux des formes majeures du christianisme,les théories soutenues par les savants se sont heurtées dans leur esprit, avec autant d'injustice inconsciente que de noble passion pour le sujet, aux réalités douloureuses de l'Eglise divisée. Les uns ont soutenu que notre christianisme roumain appartient à l'Eglise grecque, source et garantie de l'Orthodoxie, alors que d'autres, bien au contraire, ont voulu le rattacher à Rome, d'où des missionnaires de langue latine l'auraient inculqué aux populations romanisées du Nord du Danube, et de citer même l'un d'entre eux, le grand évêque que fut saint Nicétas de Remesiana[6].



A mon avis, la réalité est bien différente. Et ce n'est pas Rome, et ce n'est pas non plus Constantinople qui nous ont directement convertis au christianisme, mais lentement et sûrement ces chrétiens aux origines géographiques, ethniques et linguistiques les plus diverses venus chez nous sous la domination barbare, après l'abandon de la Dacie par l'empereur Aurélien en l'an 271. Ce sont ces étrangers, bien souvent de langue latine, qui chez nous, tout comme ailleurs de par le monde, ont semé anonymement la bonne semence dans le coeur et dans l'esprit des autochtones qui devenaient ainsi leurs disciples, leurs émules même, grâce à leur vivant exemple de foi et de pureté de vie, soutenu par la force de leur verbe, et parfois aussi par la conviction de leur sang versé sous la menace et la torture des dominateurs payens et infidèles. Ce n'est pas Rome, et ce n'est non plus Constantinople

qui nous ont christianisés, mais le zèle de ces premiers chrétiens de toute appartenance arrivés, au milieu des populations indigènes, vague après vague ou bien isolément, d'au-delà des mers et des terres lointaines et qui prirent contact avec les Daco-romains. De même, les villes de Scythie mineure et de la rive du Danube, avec leurs évêques, apportèrent à leur tour leur contribution à l'organisation et au parachévement des premières communautés chrétiennes constituées au Nord du Danube. Et je n'hésite pas à écrire que notre christianisme, nous le devons aussi à des schismatiques, comme les Audiens, et même à des hérétiques comme les Goths ariens. La semence chrétienne nous fut également apportée par des chrétiens fugitifs de l'Empire romain d'Orient, qui préféraient vivre sous le joug des barbares, plus doux à leurs yeux que le fisc impérial! Ce n'est pas Rome, et ce n'est pas non plus Constantinople qui nous ont amenés au christianisme systématiquement, mais bien ces hommes et femmes qui parlaient latin ou parfois grec, même si dans leurs propres foyers ils usaient d'un autre idiome. Et c'est ainsi que, Dieu aidant, au IVe siècle au plus tard, les chrétiens de Dobroudja et du Bas-Danube furent dotés d'une organisation canonique, constituant de la sorte l'Eglise de Scythie mineure (appelée parfois l'Eglise de Gothie). L'évêque de Tomi (Tomis) - Constanţa - sur la mer Noire, était à la tête du clergé et des fidèles de cette éparchie, face aux barbares d'Outre-Danube dont la menace pesait à tout heure et déferlait bien des fois. Cet évêque dépendait quelque peu de celui de Constantinople, mais il entretenait aussi des liens étroits avec l'évêque de Thessalonique qui, dans l'organisation d'alors de l'Eglise universelle, était l'exarque du Pape de Rome, son représentant pour l'Europe Orientale, l'Illyricum, selon l'appellation antique, le Sud-Est européen, comme s'expriment bien des historiens depuis Nicolas Iorga[7].

Mais il est un fait que l'on a fâcheusement par trop perdu de vue, à savoir qu'en ces temps-là la langue n'était pas le critère extérieur de la foi, comme il en advint plus



tard, au moyen âge surtout, à l'époque des schismes et des hérésies, quand suivre, par exemple, la liturgie latine signifiait dépendre de Rome, tandis que le rite grec, et plus tard slave, marquait l'appartenance à Constantinople. Le critère des chrétiens était d'abord le Credo qu'ils professaient, ce Credo encore en vigueur aujourd'hui. Au IVe siècle, plus tard aussi, on était ou bien fidèle ou bien hérétique (et ce dernier lui-même se considérait du reste fidèle!). L'hérétique, par exemple, partageait la théologie d'Arius, prêtre d'Alexandrie, qui a laissé son nom à l'hérésie niant la divinité du Christ, considéré comme étant seulement Homme, ce qui ruinait le dogme de la Trinité. En revanche, le chrétien à la tradition apostolique enrichie et développée par les Pères de l'Eglise a toujours professé que Jésus-Christ est à la fois véritablement Dieu et véritablement Homme, conformémemt à l'enseignement proclamé par les deux premiers Conciles oecuméniques, celui de Nicée (en 325) et celui de Constantinople (en 381). Le Crédo, appelé pour cette raison nicéo-constantinopolitain, est le symbole de foi usité dans toutes les Eglises de tradition apostolique, tant celle soumise à Rome que celles se réclamant de Constantinople ou d'Eglises orientales, séparées de ces deux grands sièges du christianisme. Il a toujours proclamé et proclame encore, en grec comme en latin, cet article de foi: "Je crois... en l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique". De nos jours, et depuis des siècles, le Grec qui récite dans sa langue le Symbole, reconnaît que son Eglise est catholique, mais néanmoins il s'appelle lui-même orthodoxe, c'est-à-dire vrai-croyant, laissant dédaigneusement aux chrétiens d'Occident soumis au Pape l'épithète bientôt bimillénaire de catholique. Et cependant les Pères de Nicée et de Constantinople ont bien déclaré que l'Eglise était, et est toujours, catholique, c'est-à-dire universelle, intégrale, totale. Ainsi, l'Eglise Orientale Orthodoxe, dans le texte authentique grec de son Credo, se proclame universelle, tout comme sa soeur latine, qui, parfois, se déclare orthodoxe, autrement dit attachée à la vraie foi.

Cela rappelle un peu des enfants d'une même famille se disputant l'héritage paternel[8].

Si je remémore ce point de doctrine, c'est pour insister sur un fait que les historiens de l'Eglise Roumaine n'ont pas observé, à savoir que si les Daco-romains, puis les Protoroumains n'ont pas été hérétiques, ils ont forcément affirmé, quand ils récitaient le Crédo, leur foi en l'Eglise catholique, autrement dit universelle. Et en effet, comment ne pas citer ici quelques exemples précis attestant l'emploi de ce terme chez nous et dans le voisinage immédiat de notre pays. J'invoquerai ainsi telle inscription funéraire grecque de Dobroudja, du Ve ou VIe siècle, à la mémoire d'un certain Héraclide "lecteur (anagnôstès) de l'Eglise sainte et catholique"[9]. Cette formule est une prise de position contre les hérétiques d'alors de Scythie mineure (les monophysites? les moines scythes théopaschites?). Mais bien avant l'époque où vécut cet humble clerc de l'Eglise de Dobroudja, les Actes du martyre de saint Irénée de Sirmium (auj. Mitroviţa, sur le Danube yougoslave) mis à mort le 6 avril 304 sous les empereurs Dioclétien et Maximien, enregistrent le souhait qu'il exprima que sa passion servît à "l'Eglise catholique de Sirmium"[10]. Et c'était vingt et un ans avant le concile de Nicée!

L'historien ne peut non plus passer sous silence la lettre, en grec, que l'Eglise de Scythie mineure adressa à celle de Cappadoce et à "toutes les éparchies de la Sainte Eglise catholique selon les lieux" à l'occasion du martyre de saint Sabas le Goth, noyé par ordre du roi goth payen Athanaric dans la rivière de Buzău, dans l'actuelle Roumanie, le 12 avril 372[11]. Et le martyre des saints Dadas et Quintilien, près de Durostorum (Silistra), un 28 avril, sous le règne de Dioclétien (en 303 ou 304)? Ces deux hommes déclarèrent au consul Gabinius chargé de les enquêter, qu'ils partageaient la déclaration faite par leur compagnon Maximus, "car il est, motivèrent-ils, lecteur de l'Eglise catholique"[12]. Leur intrépidité les envoya tous les trois à la mort.



Je ne poursuivrai pas mon enquête sur l'usage de l'attribut de catholique par les fidèles de l'Eglise d'Orient, de langue grecque ou latine dans la primitive Eglise. Mais je me contenterai de faire remarquer qu'être catholique, quelle que fût la langue véhiculant cette notion, signifiait appartenir à l'Eglise une de partout et de toujours. Ce n'est que plus tard, quand ils eurent adopté la liturgie byzantine traduite en slavon pour les Bulgares fraîchement convertis, que les Protoroumains commencèrent à perdre l'usage de certains des mots les plus sacrés de leur christianisme initial. Ainsi, pour désigner le Christ et le Saint-Esprit, à la place des termes dérivant normalement, selon les règles de la phonétique, du latin Jesus Christus et Spiritus Sanctus, ils adoptèrent, par le canal de leur Eglise réorganisée sur le modèle slave, les vocables Iisus Hristos et Sfântul Duh. Comment s'en étonner, quand de nos jours, et sous l'influence culturelle de l'Occident, on entend bien des Roumains dire Christ et Spirit[13]? Pareillement, au lieu du mot dérivant de catholique, on en vint à adopter le slave sobornicesc par traduction ou calque. Or, en slave, sobor reçoit plusieurs acceptions. C'est l'assemblée, mais aussi l'univers, l'universalité, la totalité, le tout: donc, en slave, le terme arrive à recouvrir la notion de catholique. Mais en roumain? Le Roumain, lui, ne peut sentir l'adjectif sobornicesc que comme dérivant de sobor qui, dans sa langue, désigne le concile, le synode (et aussi le conseil dirigeant d'un monastère, ou la réunion de gens d'église concélébrant au même autel). Ainsi, par suite d'un glissement facilité par les conflits entre Rome et Constantinople, le peuple des fidèles roumains en est venu à proclamer en quelque sorte sa foi en une Eglise... conciliaire! Ce qui est une grave limitation de la portée universelle du Symbole nicéo-constantinopolitain de l'Eglise universelle. Et cela au détriment de la réalité historique que, même avant les premiers conciles oecuméniques, l'Eglise était déjà considérée comme étant une institution de valeur et d'étendue universelle. J'ai vu autrefois des liturgiaires roumains imprimés à Bucarest entre les deux guerres mon-

diales, avec la bénédiction du Patriarche Miron Cristea (1925-1939) et du Saint Synode de l'Eglise Orthodoxe Roumaine où l'on a tenté de rectifier cette inexactitude ancestrale et multiséculaire en réintroduisant le mot catholique -- catolicească -- à l'article du Crédo concernant les notes de la vraie Eglise... Il est regrettable que cette tentative, probablement frisant le scandale aux oreilles du peuple! ait été abandonnée. C'est du moins mon sentiment d'historien et de philologue.

Que le lecteur, homme de science ou simple croyant, veuille bien me pardonner le franc-parler de cette longúe digression: je reconnais qu'elle peut paraître à plus d'un déplacée, malsonnante. C'est que le Roumain orthodoxe aura bien du mal, je m'en rends compte, à concevoir que, de par la profession de foi de son Eglise, il est membre de l'Eglise catholique lui-même! Car nul ne s'aviserait de s'affubler du terme de ... sobornicesc réservé par l'usage à l'Eglise. Mais le Roumain catholique de rite byzantin (uniate) - pour ne plus mentionner les communautés roumaines de rite occidental - laissera certainement passer difficilement mon assertion que ses frères orthodoxes d'aujourd'hui, tout comme ses propres ancêtres d'avant l'Union avec Rome de 1700 sont et ont été catholiques conformément à la lettre authentique du Crédo. En fait, fils de l'Orthodoxie ou fils de Rome, nous devrions nous habituer, ou réhabituer, à partager fraternellement, sans arrière-pensée, la grande vérité que tous nous sommes les descendants légitimes de la chrétienté universelle d'avant la séparation des Eglises d'Occident et d'Orient, et que nul d'entre nous n'est entaché de bâtardise[14]! Pour avoir vécu sous les Barbares - dont plus d'un revit encore dans notre sang[15]! - à l'écart de l'Empire, lors des conflits où s'affrontèrent, avec des torts réciproques, les Patriarcats de Rome et de Constantinople, nous avons été, et nous devrions nous tenir en dehors de leur séparation, nous considérer comme relevant de leurs traditions et oeuvrer en vue de leur réconciliation.



Ainsi donc, les lointains ancêtres des Roumains, s'ils ont été de vrais croyants et non des hérétiques, ont manifestement professé leur croyance "într'una, Sântă - nu Sfântă! - Catolică (Catolicească) şi Apostolică (Apostolicească) Biserică" (en l'Eglise Une, Sainte, Catholique et Apostolique). Ce faisant, ils étaient, probablement à leur insu! un avec la chrétienté indivise de leur temps[16] en dépit des dominations barbares qui les maintenaient en-dehors des frontières de l'Empire romain byzantin d'aspiration mondiale. Cette Eglise, la leur, ne dépendait pas directement de Rome, mais par le truchement des évêques du Sud du Danube elle se rattachait à Constantinople, alors en communion avec Rome,de même que le siège de Justiniana Prima, auquel le grand empereur Justinien avait rattaché ce qui plus tard s'appellera le Banat, avec les évêchés suffragants d'Arcidava et de Lederata[17]. Cette Eglise protoroumaine sous la domination des envahisseurs payens de toute race, n'était une Eglise de langue grecque que par endroits, en Dobroudja et dans des cités danubiennes: linguistiquement, elle était avant tout une communauté chrétienne de langue latine. Mais de quel latin s'agit-il en l'espèce?

Certes, initialement, on aura utilisé un latin encore vivant, parlé, c'est-à-dire accessible à la masse des fidèles, comme ce fut aussi le cas dans les contrées latinophones(romanes) de la Péninsule balkanique. Je songe, pour être plus précis, à ce que feu le Père Tăutu aurait eu tendance à appeler le rite de saint Nicétas de Remesiana ou le rite daco-romain[18], formule commode, suggestive, mais à ne pas prendre au pied de la lettre! Mais il ne faut pas s'y tromper, ce n'était nullement la langue même de la liturgie de Rome, ni son rite. Il ne faut pas perdre de vue que l'Eglise d'Occident a longtemps connu, selon les lieux et les âges, plusieurs liturgies (et divers rites, parfois apparentés à ceux de l'Orient) s'exprimant en latin, tout comme les Eglises Orientales se sont servies de leur côté de multiples liturgies en grec, en syriaque, en copte, en arménien, et j'en passe. Ainsi, l'Eglise occidentale a connu en Espagne la liturgie mozarabe et

en France, la gallicane, l'ambrosienne à Milan et dans une partie de l'Italie du Nord, tandis que la liturgie romaine était célébrée à Rome et dans une bonne partie de l'Italie. J'ajouterai que certaines communautés croates de Dalmatie usaient de la liturgie occidentale traduite en slavon et écrite en caractères glagolitiques, d'où l'appellation de liturgie glagolitique. L'écoulement des siècles permit aux Papes d'étendre l'usage de leur propre liturgie à la quasi totalité de leur vaste patriarcat. Tout pareillement, dans le monde byzantin, les Patriarches de Constantinople imposèrent leur liturgie aux autres patriarcats grecs[19]. Unifier, niveler a toujours été la préoccupation dominante de toute autorité constituée au spirituel comme au temporel.

Il existe aussi des témoignages explicites que du temps de saint Jean Chrysostome il existait aussi une liturgie spéciale pour les Besses - peuple thrace apparenté aux Daces -, liturgie dans leur propre idiome. Elle était même célébrée dans certaines églises de la capitale de l'Empire et de Terre-Sainte également, où vivaient des moines issus de cette population[20]. C'étaient évidemment des chrétiens reconnus comme de bonne souche puisqu'ils étaient en communion avec l'illustre patriarche de Constantinople. Pareillement, il existait encore, au IXe siècle, du côté de Tomis (Constanţa) une communauté gothe qui se servait de sa langue pour ses besoins spirituels. Encore que les détails fassent défaut, il va de soi que ces descendants des Goths jadis ariens n'étaient pas eux, des hérétiques, à en juger d'après le témoignage rapporté à leur sujet par l'érudit abbé du monastère de Reichenau, en Souabe (Allemagne), Walafried Strabus: par des moines occidentaux qui les avaient vus, il connaissait leur existence, cela avant 841 quand il écrivit à leur propos. Comme ils vivaient en Dobroudja - probablement à Murfatlar, comme j'ai essayé de le montrer en collaboration avec un archéologue ami[21] - on peut penser qu'ils dépendaient de l'évêque de Tomis, ou bien de celui, bulgare, de Durostorum (Silistra) lequel, sans leur faire grief de leur langue liturgique, et peut-être aussi de



leur rite, les administrait à l'instar de ses autres ouailles. Au XVIe siècle, la Crimée abritait encore une colonie de Goths orthodoxes.

Dans les années 271-275 l'empereur Aurélien effectua l'évacuation des troupes et de l'administration romaine établies en Dacie, et celle aussi de certains éléments de la population: il cédait à la fatalité du sort et à la menace des envahisseurs barbares. Pareille décision signifia pour les Daco-romains restés sur place et pour leurs descendants, un isolement linguistique et culturel du monde latinophone, comme de l'ensemble de l'Empire romain multinational et multilingue. Il est impensable que les Daco-romains, et encore plus les Protoroumains, aient pu conserver une liturgie purement latine dans de telles conditions. C'est bien plutôt leur propre idiome, langue vivante de tous les jours, alors pratiquement identique au latin populaire de l'empire, qu'ils employèrent à l'Eglise, priant ainsi dans un parler accessible à tous, à l'instar des Besses balkaniques ou des Goths danubiens christianisés.

Le vocable <u>mesereare</u>, dont il a été fait mention en tête de notre travail, dérive de l'impératif <u>miserere</u>, chose constituant une anomalie pour la langue roumaine[22]. C'est pour cela précisément que nous y voyons une preuve tangible que nos ancêtres les plus lointains s'étaient d'abord servis d'une liturgie en latin, qui par la suite se transforma, en vertu d'une adaptation culturelle due aussi à l'évolution phonétique et lexicale de la langue vivante des croyants. Cette antique liturgie latine - dont la forme nous échappe, et qu'il ne faut pas confondre avec la liturgie romaine - connaissait le répons liturgique <u>miserere Domine</u> (<u>Domine miserere</u>). Avant l'adoption de la liturgie slavonne, les Daco-romains et les Protoroumains auront connu cette formule qui se sera lentement transformée à l'usage, avant de disparaître aux XVIe/XVIIe siècles sous l'influence officielle de l'Eglise slavo-grecque. Cet exemple nous permet de saisir comment tant de vocables chrétiens de la langue roumaine religieuse ont disparu petit à petit devant ceux, plus usités, plus sacrés donc, de l'Eglise officielle. Parmi les mots qui se sont maintenus ou

qui sont attestés dans de vieux textes, il en est dont l'origine latine est indubitable, mais qui cependant n'appartiennent pas à ce que l'on appelle le latin d'église. Pour exemplifier cette allégation, citons le mot resurrectio (en grec anastasis): or les Roumains disent înviere, vocable composé de la préposition în (latin in) et du substantif viere, infinitif nominal du verbe archaïque a via 'vivre' (du latin vivere)[23]. Autrement dit, alors que Grecs et Latins veulent exprimer chacun dans sa langue le fait que le Christ, mort sur la croix et déposé au tombeau, s'est levé, s'est redressé de nouveau vivant, les Roumains mettent d'emblée l'accent sur le fait qu'Il est revenu à la vie. Voilà une notion théologique fondamentale du christianisme de tous les temps, que les Roumains expriment à l'aide de moyens propres fournis par leur langue. Ne serait-ce pas qu'en forgeant ce terme roman, non latin ni liturgique d'origine, les Protoroumains ou plutôt leurs missionnaires ou leur clergé ont tenu à rendre plus clair à l'esprit des fidèles - de simples paysans, d'humbles bergers, de rudes montagnards - la croyance en la Résurrection et la Vie future? ou bien auront-ils exprimé par là, dans leur parler déjà roman une notion héritée non seulement du christianisme, mais aussi de l'antique religion des Daces et du mithraïsme , ce grand concurrent de la religion du Christ ?

La place nous fait défaut pour examiner ici d'autres vocables chrétiens de la langue roumaine, vocables ne dérivant pas directement de l'héritage officiel latin ou latino-ecclésiastique. Mais ces deux exemples, mesereare et a învia, înviere nous incitent à penser que les fondements de notre christianisme reposent sur le parler et la forma mentis, la tournure d'esprit , de petites gens et qu'il fut un christianisme populaire.

C'est de ce christianisme populaire que nous nous croyons en mesure de dire quelques mots d'une façon assez nouvelle, en nous appuyant sur des témoignages écrits, connus de longue date des historiens, mais pris insuffisament en considération



par nos prédécesseurs. Demain, je l'espère bien, d'autres chercheurs saisiront des détails, des faits qui m'échappent à moi aussi. Telle est la rançon du métier d'historien fort d'un certain bagage de connaissances accumulées et du hasard de lectures. Mais l'on se consolera en reconnaissant avec un grand physiologiste, François Magendie (1783-1855), que "Le hasard ne favorise que les esprits préparés ..."

+

Avant de passer à l'examen des preuves tangibles de l'existence d'un christianisme populaire chez les Protoroumains (et même de nos jours chez les Roumains, du fait d'une continuité et d'une survivance naturelle) il nous semble recommandé de nous pencher tant soit peu sur l'organisation ecclésiastique de ce peuple.

Une Eglise sans prêtres et sans évêques est quasiment inconcevable, surtout s'il s'agit d'une période couvrant plusieurs siècles. Qu'il y a toujours eu chez nous des prêtres, c'est bien ce qu'attestent catégoriquement le vocable preot, du latin presbyter (grec presbyteros). On dit bien souvent, un peu vite sans doute, que le mot episcop 'évêque' nous est venu ultérieurement par les Slaves. C'est oublier par là que de vieux textes roumains du XVIe siècle - il ne s'en est pas conservé de plus anciens! - connaissent la forme piscup, laquelle conformément aux lois de la phonétique roumaine, dérive directement du latin episcopus[24]. Et ce n'est donc point un emprunt, comme d'aucuns l'ont prétendu, à la langue hongroise. C'est pourquoi je crois fermement que les Protoroumains ont connu des piscupi et que ce n'est que plus tard, quand leur Eglise eut été réorganisée sous l'influence et la dépendance de l'Eglise slave, qu'ils utilisèrent aussi le terme vlădică[25], vocable respectueux traduisant le grec despotès, 'Seigneur' ( cf. Mgr en français!). Mais je ne me cache pas pour autant que nos évêques d'antan auront été rares car, on le sait, l'institution épiscopale implique l'existence d'un siège, lequel doit se trouver dans

une cité (ville). Or, sous les envahisseurs barbares, il n'y avait plus de villes au nord du Danube. Certes, le 2e canon du Concile oecuménique de Chalcédoine (a.451) interdit aux évêques de s'étendre au-dehors de leurs propres diocèses (éparchies), et il stipule également que "les Eglises de Dieu se trouvant au milieu des peuples barbares, doivent se conduire selon la tradition des pères qui s'y est conservée".[26)]

A la lumière de ce canon, et surtout de sa clause finale, on peut comprendre ce qui est advenu en Dacie pendant les multiples invasions et dominations des peuples migrateurs. Ce texte admet l'existence de chrétientés - "Eglises" - abandonnées par l'Empire et contraintes d'agir à leur guise, comme elles le jugeaient pour le mieux, afin de sauvegarder la foi reçue des Pères, c'est-à-dire des évêques qui les avaient converties originairement, mais peut-être aussi la foi transmise de parents à enfants. Ces chrétientés à l'abandon vivaient sur leurs acquis spirituels devenus déjà leurs traditions, dans l'attente de jours meilleurs. Tout comme de nos jours dans les pays en proie à la persécution. Certes, les chrétiens laissés à la discrétion des conquérants payens avaient besoin de prêtres consacrés. Aussi les candidats au sacerdoce s'en allaient-ils au Sud du Danube, dont les évêques locaux leur conféraient les ordres sacrés. Mais il y avait aussi des âmes d'élite, des évêques itinérants (des <u>périodeutai</u>) et des <u>chorespiscpoi</u>, des chorévêques, évêques, comme l'indique leur titre, vivant dans les campagnes et chargés d'administrer tant bien que mal ces chrétientés rustiques, grossières et cependant inébranlablement attachées à ce que l'on appelle en français la foi du charbonnier[27)]. Le martyre de saint Sabas le Goth montre que les prêtres fonctionnant au nord du Danube passaient s'il le fallait, en Romanie, c'est-à-dire dans l'Empire romain, au sud du fleuve, pour y trouver refuge. Mais le sentiment de leur devoir d'état les ramenait, tel ce prêtre Sansala revenu célébrer la Pâque avec ses ouailles[28)]. Si l'on se réfugiait au-delà du Danube, on pouvait tout aussi bien s'y rendre pour s'y faire



consacrer et puis s'en retourner.

Le plus ancien évêché connu comme ayant administré des Roumains se trouvait dans les Balkans, <u>l'évêché des Valaques</u>. Il convient que nous nous en occupions, car cela nous permettra de mieux pénétrer la situation aussi du christianisme nord-danubien sous les Barbares.

On a pas mal écrit sur cet évêché des Valaques de Bulgarie. Après avoir écrasé les Bulgares et anéanti leur Etat, l'empereur byzantin Basile II le Bulgaroctone entreprit en 1021 de réorganiser leur Eglise. Le patriarcat bulgare fut supprimé; on lui substitua un archevêché grec soumis au Patriarche de Constantinople, puisque dorénavant l'Eglise du peuple vaincu était devenue une éparchie byzantine. Le basileus parle dans son chrysobulle du <u>kanonikon</u>, la redevance ecclésiastique acquittée au pasteur de cette Eglise, l'archevêque de Bulgarie. Tous les évêchés étaient tenus de verser cet impôt, y compris <u>celui des Valaques dispersés à travers la Bulgarie</u>, ainsi que celui des Turcs des bords du Vardar vivant sur le sol bulgare. C'est donc que ces Valaques disséminés entre les frontières de l'ex-empire bulgare transformé en province byzantine, étaient assez nombreux pour que cette redevance valût la peine d'être prise en considération, eux-mêmes étant commis aux soins d'un évêque particulier. La dispersion territoriale de l'élément ethnique valaque (roumain) dénote qu'ils pratiquaient le nomadisme. S'ils avaient été établis à demeure comme les Bulgares, c'est sur place qu'on aurait perçu leur part du kanonikon, lors de la collecte prélevée sur les autres habitants du pays. Il en est de même des Turcs vardariotes, fixés toutefois dans la vallée du fleuve cité[29)]. Ultérieurement, l'empereur Alexis Ier Comnène délivra à l'archevêque de Bulgarie un autre chrysobulle, dont malheureusement la date ne nous est point connue et qui, faute de mieux, s'encadre dans les années du règne de ce grand souverain (1081-1118); il y est encore question de l'organisation de l'Eglise de Bulgarie. Mais là, après l'énumération de tous les évêchés suffragants, appa-

raît l'évêché des Valaques, à la 23e place dans l'ordre de préséance. Il est question aussi des Turcs vardariotes,dont le pasteur occupe la 11e place de la liste, mais eux ils dépendent désormais du métropolite de Thessalonique[30]. Ceci dénote qu'après la mort de Basile II (1025) et sous l'un de ses successeurs - lequel n'est pas obligatoirement Alexis Ier - les Turcs de Vardar avaient été placés sous une autre juridiction religieuse; ce n'avait pas été le cas des Valaques.

La Notitia dite de l'empereur Léon le Sage (886-912),laquelle remonte en fait à l'époque d'Alexis Ier, mentionne l'évêque "Vreanotis"ou des Valaques. Vreanotis est une forme adjectivale sous laquelle se cache, à notre sens, le nom d'un siège épiscopal Vreania (ou quelque chose d'approchant).Vreanotis est la même chose que "de Vreania". Le titulaire est le 23e d'entre les évêques soumis à l'archevêque de Iustiniana Prima. Ce n'est donc plus un évêché sans siège, comme celui des Valaques mentionné précédemment. Mais où localiser Vreania? Les savants yougoslaves songent à Vranović, dans la partie aujourd'hui yougoslave de la Macédoine. Mais leurs confrères bulgares interprètent le nom Breanot (selon leur lecture) par Vlaška, c'est-à-dire le Pays des Valaques,dont l'emplacement, disent-ils, n'est pas identifié. Mgr.Al.Tăutu avait jetté son dévolu sur Braničevo; mais il perdait de vue que le nom de ce siège épiscopal est le 12e de la liste incriminée, lequel s'appelle évêché de la Morava ou de Braničevo. Et cela repousse l'identification proposée par le regretté prélat (lequel, soit dit en passant, écrivait, roumanisant le nom "Brăniceni"!). En accord avec d'autres chercheurs, j'opterai plus volontiers pour Vranie, Vranje,en Yougoslavie[31].

L'existence d'un évêché des Valaques est encore attestée par la signature grecque apposée par un certain "+Jean,prêtre du très saint évêché des Valaques", sur un évangéliaire trouvé jadis à Ochrida (Achris)[32]. Nous ignorons si ce codex existe encore et où il est conservé. Il a été daté, paléographiquement dit-on, du XIe siècle. La chose en soi est possible. Néanmoins une vérification serait extrêmement souhaitable, car on peut se demander si la chronologie assignée à ce manuscrit n'a pas été volontairement ou non influencée par celle des documents et listes épiscopales dont il a été fait état plus haut.



Après quoi, les documents observent un silence désolant quant à tout évêché des Valaques balkaniques. Cela jusqu'en 1335, quand on en retrouve un, qui avait résidence à Lerin, ou à Prilep, en Yougoslavie, dans une région habitée de nos jours encore, par nombre d'Aroumains[33].

Nos informations sur un évêché des Valaques des Balkans ne s'en tiennent pas là. Une notice remontant au règne de l'empereur byzantin Andronic l'Ancien - Andronic II Paléologue - nous apprend qu'après sa mort (1332), certains évêchés furent confiés à des métropolites ou à des archevêques. Parmi les sièges honorés d'une promotion de ce genre, figure un ancien siège suffragant de l'église métropolitaine d'Elassôna, celui de Domenikos, "en Valachie". Ici il faut entendre par Valachie la Thessalie, que maintes sources byzantines appellent aussi la Valachie de Grèce ou la Grande Valachie. Domenikos (ou Domenikon) est le nom porté par une petite ville non loin d'Elassôna, contrée où aujourd'hui encore vivent de nombreux Aroumains (Koutsovalaques). Plus tard, en 1513 peut-être, le siège de Domenikos fusionna avec celui d'Elassôna[34].

Le nom de l'évêché de Domenikos,(Valachie thessalienne) risque de nous remémorer celui de l'évêché de Vranja ou des Valaques de Macédoine. Mais, qu'on ne s'y méprenne pas! il s'agit de deux sièges épiscopaux distincts, même si ce sont des unités ecclésiastiques créées spécialement pour les besoins d'un élément ethnique compact constitué par les Aroumains, en Valachie thessalienne,comme en Macédoine.

Encore un mot, pour finir ce chapitre, à propos d'un évêché byzantin qui vient de surgir d'une publication récente. Cette fois, cet évêché se trouvait dans l'actuelle Roumanie, au bord du Danube de Dobroudja, à Axiopolis, non loin de la ville de Cernavoda. Un acte du patriarche de Constantinople Nicolas III (1084-1111) - dont les années de pontificat coïn-

cident presque avec celles du règne d'Alexis Ier Comnène - nous apprend qu'un évêque d'Axiopolis se trouvant en inactivité, fut alors transféré à Abydos, sur les Dardanelles[35]. Cette interruption de pastorat épiscopal aura été causée par quelque grave vicissitude traversée par la Dobroudja ( le Paristrion, ou Paradounavon, des Byzantins). Et ce ne peut être que quelque invasion barbare. Provisoirement, je suggère celle qui mit aux prises Alexis Ier et les Petchénègues en 1087-1090 (du temps donc du patriarche Nicolas). Les revers connus par les forces impériales auront contraint l'évêque à se réfugier ailleurs, sans doute dans la capitale. Cette mention, jusqu'ici inobservée, d'un siège d'Axiopolis complète ce que l'on en savait déjà pour une époque plus ancienne[36]. Nous y reviendrons dans un travail séparé sur Axiopolis à l'époque des Comnènes. Qu'il nous suffise ici de faire observer qu'à ce qu'on supposait du rôle joué par Vidin et Silistra dans l'assistance à la chrétienté roumaine nord-danubienne sous les Barbares, vient maintenant s'ajouter l'apport probable du siège épiscopal d'Axiopolis également[37].

+

Il est grand temps d'aborder maintenant, même fugitivement, la question du christianisme populaire roumain. Ce qui a précédé pourrait sembler à plus d'un une longue digression: et pourtant nous considérons ces pages comme une sorte d'introduction à ce problème.

Nous nous appuierons, en tout premier lieu, sur les Conseils que le général byzantin Kékauménos a composés vers 1075-1078. Parmi les précisions uniques dont nous lui demeurons redevables au sujet des Valaques vivant de son temps entre les frontières de l'Empire grec, Valaques que cet auteur tient pour les descendants des Daces et des Besses vaincus par l'empereur Trajan, on remarquera ces lignes qui appellent indubitablement un commentaire: "Le peuple (genos) des Valaques est entièrement infidèle (apiston) et retors (diestrammenon): ni envers Dieu, ni envers l'empereur, ni envers parent ou ami il n'observe une droite fidélité"[38].



Merci quand même à Kékauménos pour ce qu'il est le seul à nous apprendre....

Que les Valaques ne se montraient guère fidèles à l'empereur, c'est ce que d'autres sources montrent, qui parlent des révoltes antibyzantines des Aroumains des Balkans, exaspérés par le fisc impérial[39]. En revanche on ne laisse pas d'être intrigué par l'accusation portée contre eux de ne pas garder une juste fidélité, une foi droite à la Divinité. Infidèles à Dieu comme à l'empereur...

Aux yeux de Kékauménos et des Byzantins dûment élevés selon les préceptes de l'Eglise grecque orthodoxe, le christianisme des Valaques (Aroumains) n'était pas de la plus belle eau! C'est donc qu'il différait sensiblement du leur, le seul considéré conforme au véritable christianisme.C'est donc que les Valaques violaient aussi bien la loi civile que la loi religieuse, la foi envers Dieu. Certes le général byzantin ne va pas jusqu'à les considérer comme des hérétiques ou des payens. Mais pour lui, ce dédain dont il les couvre marque qu'il les considérait comme des chrétiens de second ordre: cela était dû manifestement à leurs propres croyances, coutumes et superstitions, étrangères à celles des Grecs.La raison en est que lesdits Valaques étaient les héritiers d'un passé lointain remontant à une époque où leurs ancêtres ne vivaient pas encore en Thessalie ou en Macédoine, mais bien dans d'autres contrées plus éloignées, sur les confins de l'empire, et même plus loin. Kékauménos en personne déclare que ces Valaques de Grèce (Thessalie) étaient originaires de la région du Danube et de la Save, d'où ils avaient été refoulés par les Serbes. Le territoire délimité par ces deux fleuves prolonge le Banat et la Transylvanie[40]. Je ferai remarquer à ce propos, avec Eugène Pittard, ce grand anthropologue suisse qui ne marchanda pas sa sympathie aux nations balkaniques et aux Roumains en particulier, que les

Aroumains ("Macédoniens") ont même stature et même forme de crâne que les Roumains transylvains, lesquels accusent une brachycéphalie plus accentuée que les Roumains des plaines[41]. Je rappellerai en outre que les philologues ont relevé des ressemblances entre les dialectes de Transylvanie et du Banat et le parler des Aroumains[42]. Par conséquent, on peut considérer que les Valaques de Kékauménos descendaient d'individus venus du Nord, avec tout leur héritage spirituel et culturel, leur folklore. Je ne pense pas que les propos désobligeants du stratège byzantin s'adressent à la forme slave du christianisme valaque, car il ne dit rien qui puisse porter atteinte à la religion des Bulgares, qui eux aussi causaient de gros soucis aux autorités byzantines. Bien informé au sujet des Valaques, Kékauménos connaissait et réprouvait leur particularisme.

Si maintenant l'on établit un rapprochement entre les affirmations de l'auteur byzantin et la création d'un évêché particulier pour les Valaques de Bulgarie, on percera le désir marqué par Constantinople de redresser par là les croyances peu conformistes des Valaques d'après le prototype authentiquement orthodoxe de l'Eglise grecque. Peut-être nous faudrait-il montrer - mais le papier se fait cher! - comment les canonistes byzantins fulminaient et vitupéraient contre les croyances mêmes des Rhomées (i.e. Byzantins), sujets du basileus. Or la population de l'Empire était, on le sait, des plus bigarrées. Voici pourtant un exemple dont nous ne saurions nous dispenser. L'un de ces spécialistes en droit canon, Théodore Balsamon, dans son commentaire du canon 62 du VIe Concile oecuménique, s'élève contre les Rousalia[43]. Sa prise de position remonte à la fin du XIIe siècle. Or cette fête, transmission des Rosalia antiques[44], était particulièrement prisée du peuple. Et les Roumains ont conservé ce mot même de nos jours pour désigner ainsi la grande fête chrétienne de la Pentecôte[45]! Même si chez eux, au XVIIIe siècle par exemple, un métropolite grec a condamné lui aussi les Rusalii, forme roumaine



du vocable incriminé[46]. Ainsi donc la condamnation séculaire par l'Eglise d'une fête payenne assimilée dans une certaine mesure à une solennité chrétienne, est demeurée lettre morte. Cet exemple démontre comment des termes sacrés pour les payens se convertissaient eux aussi à la nouvelle religion: on passait au christianisme avec armes et bagages!

Une remarque s'impose encore. C'est que si l'on créa des évêchés particuliers pour les Valaques de Bulgarie, de Serbie ou de l'Empire byzantin, ce fut une mesure rendue nécessaire du fait que les fidèles concernés connaissaient mal, en général, le bulgare, le serbe, le grec (et les femmes pas du tout dans nombre de cas). Autrement, quelle justification donner à de pareilles mesures? sinon la volonté de l'autorité d'Etat de mieux tenir en main, par le moyen de la religion, les populations aroumaines. Et c'était dans le même esprit, plus que pour les astreindre à payer le kanonikon, que les Valaques dispersés à travers la Bulgarie, furent soustraits à la juridiction des évêques locaux pour être regroupés au spirituel sous la houlette unique d'un évêque distinct, qui sans doute connaissait leurs croyances, leur mentalité, leur langue, ayant été au besoin choisi dans leurs rangs, mais formé par les Byzantins.

Nous avons parlé d'un christianisme populaire protoroumain. Le folklore peut fournir des exemples parfois stupéfiants de sa survivance. Aussi rappellerai-je une incantation de la Basse-Antiquité qu'un médecin gallo-romain du IVe siècle, Marcellus Empiricus nous a conservée. Un savant philologue, I.-A.Candrea, a eu la bonne fortune de rapprocher cette formule d'un sortilège recueilli au siècle dernier en Roumanie. Les voici l'un et l'autre[47].

| | |
|---|---|
| Pastores te invenerunt | Ciobănaşii te aflară |
| Sine manibus colligerunt | Fără mâini te prinseră |
| Sine foco coxerunt | Fără foc te fripseră |
| Sine dentibus comederunt | Fără gură te mâncară |

L'identité, même au bout de quinze siècles, est frappante!

Mais encore plus étonnant nous paraît le mot-à-mot qui trahit la survivance d'un héritage spirituel que l'évolution de la langue latine au roumain n'a pas déformé. Mieux, les mots du texte roumain sont tous d'origine latine (sauf le vocable petchénègue ou couman ciobănaşi[48] 'pastoureaux'; cf.pastores dans le texte conservé par le médecin de Bordeaux), et pourtant aucun ne dérive des vocables latins du sortilège original, hormis les trois mots te, mâini, et foc. Les nécessités du mètre ont fait substituer au latin dentibus 'par les dents' le mot gură 'bouche' - du latin gula; cf. gueule en français!- ce qui est du pareil au même. Si j'ai tenu à invoquer ce petit texte c'est que cet exemple nous suggère éloquemment comment les premiers chrétiens de Dacie et leurs descendants auront procédé avec leur liturgie latine originaire. Celle-ci aussi aura évolué dans sa forme en se prêtant aux transformations du langage marquées dans la phonétique, la morphologie, la syntaxe, au fur et à mesure que le latin d'Orient s'écartait du latin proprement dit, se transformant insensiblement, sans à-coups,en ce dialecte roman des Daco-romains, qui allait se muer en la langue des Protoroumains, avant de devenir le roumain, à travers deux mille ans d'existence,d'acculturation tantôt paisible et tantôt violente, et d'affinement spirituel. Il y a là, je pense, un domaine de recherche encore très neuf, en dépit des immenses difficultés qui surgissent à chaque pas.

Si l'exemple étonnant fourni par Marcellus Empiricus appartient au domaine de la culture populaire proprement dite, voici maintenant quelques témoignages historiques qui nous informent à leur tour de la présence chez les Roumains de coutumes et de croyances pas précisément orthodoxes! ni catholiques!...

Il est de notoriété qu'au XIIIe siècle Rome appuyant les rois de Hongrie entreprit de convertir les Coumans encore payens, lesquels vivaient alors dans notre pays qu'ils dominaient, à savoir en Moldavie et en Valachie. Afin de subvenir à leurs besoins spirituels on créa un évêché des Coumans en 1227; puis on lui assigna un siège stable, à Milcovia, quelque part sur la rivière du Milcov (à Odobeşti, selon certains, ou à Crăciuna, selon d'autres). Les premières tentatives de conversion de ce peuple eurent lieu vers 1221-1223. Mais en Moldavie, où les missionnaires de rite latin envoyés par le primat de Hongrie, l'archevêque d'Esztergom, essayaient de christianiser les Coumans, vivaient aussi des Roumains, ainsi que les Brodnici[49]. Les représentants de l'Eglise romaine voulurent par la même occasion gagner aussi au catholicisme occidental les chrétiens roumains. Une lettre du pape Grégoire IX au futur roi de Hongrie Bela IV parle non seulement des Coumans, mais encore de "certaines gens qu'on appelle Walati (=Valaques, Roumains), mais qui, quoi qu'ils soient comptés sous le nom de chrétiens, n'en observent pas moins dans une même croyance des rites et des coutumes différentes, commettant des actions contraires à ce nom de chrétien"[50].



Ainsi donc, le Pontife romain connaissait les Roumains, évidemment à travers les rapports que lui adressaient les missionnaires. De la citation ci-dessus il ressort bien que les Roumains du XIIIe siècle, lesquels depuis mille ans bientôt avaient connu toute espèce d'envahisseurs barbares et payens, professaient un christianisme distinct en un certain sens de celui de l'Eglise de Rome, tout comme au XIe siècle, selon Kékauménos, il n'était pas identique à celui de Byzance. Pourrait-on nier que ce christianisme roumain était un christianisme populaire (je n'ose écrire national, puisqu'il n'y avait pas encore de nation roumaine)?

A l'appui de nos allégations il est possible d'administrer une preuve supplémentaire. Le même pape, en effet, déclare encore dans le document invoqué plus haut que, méprisant l'Eglise de Rome, les Valaques reçoivent la totalité des sacrements - rappellons qu'ils sont au nombre de sept, dont celui de l'Ordre - des mains de pseudo-évêques appartenant au rite des Grecs (c'est-à-dire à l'Orthodoxie gréco-slave). Ce grief nous apporte bien la preuve matérielle que les Roumains étaient alors orthodoxes. Il y a mieux: c'est que l'on peut lire dans ce document que même les fidèles hongrois

et allemands du royaume de Hongrie passent à ces pseudo-évêques de religion grecque, "se faisant ainsi un avec les Roumains" (autrement dit en s'assimilant aux Roumains, manifestement majoritaires numériquement), et ce, au grand scandale des bons catholiques désignés ici du nom d'orthodoxes. Un détail de cette lettre papale, ou plutôt du scribe de la chancellerie de Grégoire IX, mérite lui aussi d'être mis en lumière. Si au début il est question des pseudo-évêques des Roumains, un peu plus loin, les mêmes prélats orientaux sont qualifiés tout simplement d'évêques: ceci dénote qu'à la fin des fins ce n'étaient pas des imposteurs comme on aurait voulu le faire accroire, dans un mouvement de hargne! Sans doute étaient-ce de véritables évêques, mais d'une catégorie peu familière ou inconnue alors en Occident. Et l'on songera tout naturellement à des <u>chorévêques</u>, des évêques ruraux, consacrés outre-Danube fort probablement[51]. L'Eglise occidentale en a connu elle aussi, mais seulement aux premiers siècles de notre ère; ils disparurent de l'Eglise orientale vers le VIIIe siècle environ, mais pas complétement, puisque j'en ai relevé un dans le colophon d'un manuscrit grec du XVe siècle[52]. De nos jours, l'Eglise orthodoxe de Chypre a encore des chorépiscopes, de même que l'Eglise maronite du Liban, unie à Rome. Enfin, depuis la suppression de l'Eglise uniate de Transylvanie en 1948 par le pouvoir communiste - et il en fut de même en Ruthénie, naguère tchécoslovaque, annexée par les Soviets -, le Vatican y a créé plusieurs chorévêques qui, envers et contre tous, demeurent attachés à l'Union de 1700 et se prodiguent pour leurs fidèles, ainsi que l'ont fait, sous les Barbares de la fin de l'Antiquité et du Moyen Age, leurs prédécesseurs, anonymes eux aussi. Ainsi donc, les Roumains, dont parle le Pape dans sa lettre à Bela, avaient des évêques ("piscupi", "vlădici") du rite byzantin, utilisant très certainement le slavon comme langue liturgique. Mais le peuple conservait depuis de longs siècles ses coutumes, ses traditions et ses superstitions qui, aux yeux de Rome et du primat catholique de Hongrie, ne cadraient point avec la dignité du nom de chrétien, telle qu'on l'entendait en Occident. C'est



là une preuve irréfragable que les Valaques avaient leur propre christianisme populaire. Leurs <u>vlădici</u> s'efforçaient certainement de faire disparaître certaines de ces pratiques mais, après tout, pour l'essentiel de la religion et de la foi, les Roumains étaient effectivement orthodoxes. Ce ne fut qu'au XIVe siècle, quand les Eglises de Valachie (contrôlant celle de Transylvanie) et de Moldavie eurent été intégrées aux éparchies du Patriarcat de Constantinople, que les Roumains allaient dépendre au spirituel du centre même de l'Orthodoxie orientale (du catholicisme byzantin), sans intermédiaire, et commencer à purifier dans une certaine mesure, mais lentement, la forme et le fond de leur christianisme, marqués par des siècles de dominations barbares.

Nous essayerons maintenant de mettre en lumière quelques cas de ce que l'on pourrait appeler, dans le cas des Roumains également, le <u>Doppelglaube</u>[52bis], la double croyance, due à la fusion de l'enseignement de l'Eglise officielle avec l'héritage spirituel non chrétien du substrat dace romanisé et des adstrats barbares.

Parmi les coutumes propres à ce christianisme populaire, à ce particularisme roumain, je relèverai une pratique dénoncée au XIVe siècle par le patriarche bulgare Eftimie (Euthyme). L'illustre hiérarque qui allait bientôt connaître de ses yeux et dans son coeur blessé, les horreurs de la conquête ottomane de sa patrie et finir ses jours dans la déportation, reçut un jour une lettre de son collègue le métropolite de Hongrovalachie. Il lui était communiqué que des Bulgares des deux sexes accoutumaient de se rendre en Valachie pour s'y marier religieusement. Le hiérarque de Valachie ayant constaté qu'il s'agissait en fait de remariages pour la 2e, 3e et même 4e fois, se montra scandalisé et demanda au pasteur de l'Eglise de Tărnovo, père spirituel légitime de ces Bulgares, de lui faire savoir son avis. Par la même occasion, il lui révéla que les popes roumains célébraient de pareils remariages en plaçant la couronne nuptiale non plus sur le front des époux, mais sur leur épaule. Stupeur d'Eftimie! qui rappela au métropolite

du Voévode Mircea l'Ancien que, conformément aux saints canons, seul le premier mariage était légitime, le second étant sociablement tolérable, tandisque les deux autres étaient interdits. Et le patriarche ajouta encore que le cérémonial observé par les prêtres roumains qui posaient sur l'épaule des mariés la couronne des épousailles, était "chose impossible et risible"[53].

Cette pratique aussi étrange que naïve n'est-ce point l'une de ces multiples coutumes dénoncées par Grégoire IX, comme indignes de chrétiens?

Quand, au début du XVIe siècle, l'ex-patriarche de Constantinople saint Niphon II réformera l'Eglise de Valachie, il adoptera plusieurs décisions visant à faire respecter les canons ecclésiastiques dits canons des Saints Apôtres. Mais, pour s'être élevé contre le mariage d'un boyard moldave réfugié à la cour du prince Radu le Grand de Valachie, qui lui avait donné sa soeur pour épouse, alors qu'il était déjà marié en Moldavie où vivait sa femme, Niphon entra en conflit avec le voévode et dut quitter la principauté pour le Mont Athos, non sans avoir lancé au préalable l'excommunication contre le couple adultère et le voévode, leur complice[54]. Peut-être y avait-il là une vieille pratique payenne bien ancrée encore dans les moeurs roumaines: d'illustres princes du XVe siècle, comme Alexandre le Bon et Etienne le Grand de Moldavie, se remarièrent jusqu'à quatre fois au moins[55], contrairement aux canons de l'Eglise byzantine, pour ne plus parler des multiples femmes du prince valaque Mircea l'Ancien[56].

Cela nous fait penser au prince du Banat, Ahtum, au XIe siècle, qui baptisé à Vidin selon le rite grec, n'en avait pas moins sept épouses, parce que, explique l'hagiographe qui rédigea la <u>Vita</u> de saint Gérard, évêque de Morisena, "in religione Christiana perfectus non fuerat". Sa conversion, son nom aussi, dénote que ce n'était sans doute pas un Roumain, mais un de ces conquérants allogènes convertis au contact de ses sujets autochtones et sous l'influence



du rayonnement de Byzance et des formations politiques d'Europe centrale. Ahtum était certainement sincère: un document de 1329 concerne un domaine portant le nom de "possessio Hohtunmonustura", le monastère d'Ahtum (au Banat), que le néophyte avait certainement fondé. Un autre acte mentionne aussi "Ahtunmonostra" en 1355[57].

Avant de finir, nous sauterons directement au XVIIIe qui, plus riche en sources écrites que les précédents, nous fournit des pièces de choix quant aux pratiques et superstitions des Roumains, que même le clergé partageait plus d'une fois, s'exposant ainsi à l'anathème du métropolite.

Voici donc, pour commencer, une encyclique du métropolite de Hongrovalachie Néophyte le Crétois (7 nov.1738 - + 16 juin 1753). Conservée sans date, il faut lui assigner les années 1738-1748, puisque mention y est faite à la fin, du prince Constantin Mavrocordat encore régnant. Ce Grec éclairé et philoroumain occupe une place d'honneur dans les annales de l'histoire de l'Eglise de Valachie. Le but que son encyclique poursuit était de dénoncer aux fidèles et au clergé roumains une kyrielle de superstitions et de fêtes payennes déjà condamnées aux premiers siècles de l'Empire byzantin! La place nous fait défaut pour esquisser le commentaire que ce document (notre Annexe I) mérite amplement. Aussi nous limiterons-nous à en extraire la "substantifique moelle", comme eût dit le bon Rabelais, et à donner en notes quelques brefs éclaircissements à propos des pratiques contre lesquelles Néophyte s'insurgeait[58].

C'est ainsi qu'il rappelle le canon 62 du concile <u>in Trullo</u> (ou Quinisexte) qui tient ses assises à Constantinople en 692, et il interdit: les fêtes des Calendes au début de chaque mois, qu'observaient les "Hellènes" - dans la langue des Pères de l'Eglise, ce sont des payens! -; les <u>bota</u> (?); les <u>Brumalia</u>, les <u>Rosalia</u> en l'honneur de Dionysos; les danses des femmes entre elles lors de leurs réunions, car susceptibles de dégénerer en immoralité, ainsi que tout ce que homme et femme pratiquent ensemble au nom des faux dieux. Défense est faite aux hommes de s'habiller en femme, et à ces dernières de se vêtir en homme. Quiconque se laissera aller à toutes ces pra-

tiques, bien que connaissant la défense portée par le métropolite, sera déposé, s'il appartient au clergé, et excommunié, s'il s'agit d'un laïque[59].

De même, rappelle encore Néophyte, le canon 63 du même Concile interdit d'allumer des feux au commencement du mois, devant les boutiques et les demeures, comme aussi de sauter par-dessus, selon une antique coutume payenne. Le métropolite renouvelle cette interdiction, sous peine de déposition ou d'excommunication, tout comme ci-dessus. Paternellement, il enjoint aux fidèles, "prêtres et laïques, hommes et femmes, grands et petits", de cesser de se livrer dorénavant aux "coutumes diaboliques" que voici: les <u>borăceani</u>(?)[60], où l'on se vêt en femmes, les <u>călușari</u>[61], qui dansent lors des <u>Rosalia</u> (Rusalii: Pentecôte)[62], la <u>Drăgaica</u>[63], où l'on s'habille en homme et où l'on danse une épée à la main[64], en la fête de saint Jean Baptiste; la <u>Brezaie</u>[65], où l'on s'affuble d'un masque grotesque recouvert de poils, à l'instar d'un bouffon, et où l'on danse à l'occasion de Noël; la <u>devla</u>[66], quand les Tziganes promènent une tête de porc, la veille de la saint Basile (donc le 31 décembre)[67]; la <u>Paparudă</u>[68], où l'on se couvre de sureaux pour danser le jeudi de la troisième semaine d'après Pâques...

Prenant en considération l'ignorance de ses ouailles, le métropolite leur accorde l'absolution, mais il les met bien en garde qu'après lecture de son encyclique dans l'église des quartiers des villes ou de chaque village, en cas de récidive, le prêtre de l'endroit devra s'opposer à de telles diableries. S'il n'y réussit pas, obligation lui est tracée d'en informer son métropolite. S'il ne le prévient pas, lui, comme quiconque aussi, homme, femme, ou tzigane des deux sexes, qui osera pratiquer à l'avenir ces coutumes démoniaques, sera maudit par la Sainte Trinité et chassé de l'Eglise du Christ. A sa mort, que nul ne s'avise de l'ensevelir, non plus que sa femme ou ses enfants.

Néophyte rappelle encore comment les Saints Pères ont institué la sanctification des fidèles et des demeures au début



de chaque mois, et tous les jeudis de Pâques jusqu'à l'Ascension, au moyen d'eau bénite. Ceux qui observeront cette pratique, seront tenus pour bénis de Dieu; et tout leur réussira. Mais ceux qui violeront les commandements divins, surtout après avoir pris connaissance de l'encyclique en question, Dieu leur sera contraire et ils mourront de male mort, prématurément, ainsi que les membres de leur famille; et leur avoir en bestiaux et en produits cultivés périra. Une prière achève cette encyclique pour bénir les fidèles et demander au prince qui régnait alors sur la Valachie, Constantin Mavrocordat, d'ordonner aux préfets de départements de veiller à ce que cessent les pratiques diaboliques réprouvées par Néophyte au nom de l'Eglise.

Pour le lecteur étranger qui l'ignorerait, nous ferons remarquer que toutes les coutumes énumérées dans ce document survivent encore en Roumanie! Certaines revêtent aux yeux du peuple un caractère plus ou moins religieux, traditionnel en tout cas. D'autres sont occasions de fêtes et de divertissements populaires. L'Eglise aujourd'hui sourit avec indulgence et amusement devant ce folklore ancestral, qu'elle ne juge plus nécessaire de prohiber, et qui est devenu, grâce à ses trésors infinis, l'un des bastions de la continuité roumaine multilatérale, face aux tentatives d'altérer l'âme nationale.

Une dernière remarque à propos de cette encyclique: la surprise que l'on éprouve en la parcourant lorsque l'on constate que non seulement le peuple, mais même des membres du clergé roumain se livraient, voici un peu plus de deux siècles, à des superstitions qui se perdent dans la nuit des temps. Et l'on en revient aux propos indignés d'un Kékauménos ou d'un Grégoire IX. Aussi ténu que peut être le lien rattachant entre eux ces témoignages des XIe, XIIIe et XVIIIe siècles (sans compter celui du patriarche Eftimie) il ne se peut pas qu'il n'y ait aucune relation logique entre eux.

L'attachement même du clergé à maintes pratiques réprouvées, s'il dénote indubitablement la profonde ignorance de plus d'un de ses membres, n'était pas général. Et pourtant

il avait grand besoin que la hiérarchie lui rappelât ses devoirs les plus sacrés. C'est encore ce que fit Néophyte dans un autre document, inédit pour autant que nous sachions[69]. Voici donc, dans sa foulée, le but poursuivi par l'encyclique qu'il composa au début du grand carême de l'année 1739 (le jeûne tint alors du 4 mars au 22 avril): à cette date, et ceci prouve son zèle, mais aussi l'urgence de remédier aux tares dont l'Eglise valaque était alors atteinte, le métropolite était en charge depuis environ cinq mois. L'acte en question rappelle au clergé et au peuple l'obligation d'observer le jeûne et de communier à Pâques, à jeun et confessé. Désobéir à ce précepte entraînait pour les prêtres la déposition, et pour les fidèles l'excommunication. Ce texte particulièrement long et détaillé ne concernant pas le folklore roumain, à un détail près; nous n'insisterons pas sur son contenu, qu'on trouvera dans l'annexe II. Le détail qui mérite mention ici toutefois, est le suivant: Néophyte déplore que la plupart des fidèles ignorent ce qu'est la communion! Ils ne se rendent guère à l'église que le jour de Pâques, non tant pour y suivre l'office et y communier, que - je cite ici le passage en traduction - "uniquement pour prendre du pain et du vin, de la biscotte que l'on appelle chez vous Pâques". Le terme que je rends ici par biscotte, se lit sous la forme <u>paximan</u>[70]. Il est aisé d'y retrouver le grec <u>paximadi</u> (peut-être la copie dont je dispose est-elle inexacte sur la finale du mot). En grec, paximadi signifie du pain grillé. Or entre le Pain consacré et la biscotte il y a toute la distance du Ciel à la terre. Les braves gens qui croyaient remplir leur devoir pascal en buvant un peu de vin non consacré et en mangeant du pain grillé sont les ancêtres de ceux qui, à l'époque moderne, se contentent d'un peu de pain béni. Ce pain, cette biscotte, c'est ce que l'on distribue après la communion à titre de purificatoire, ou aux autres personnes présentes pour les associer tant soit peu à la célébration à laquelle elles ont été présentes. Et je signale qu'en roumain le mot <u>pască</u> désigne une sorte de brioche renfermant du fromage ou de la crême que l'on consomme en famille lors de la fête de Pâques (la meilleure, me soufflent mes souvenirs, est la <u>pască moldovenească</u>!)[71] Et c'est aussi l'<u>anaphora</u> (en roumain nafură [72]), distribuée par le prêtre après la liturgie. Si l'on se demande comment on en est arrivé à confondre pain et vin bénis avec le Pain et le Vin du sacrifice eucharistique, la réponse, à mon sens, est facile à donner. Cette pratique tient certes au manque d'instruction religieuse. Mais ne serait-ce point aussi une survivance des temps où les chrétiens protoroumains manquaient de prêtres? Alors aux grandes fêtes, ils se réunissaient pour prier ensemble et bien naïvement, imitaient en quelque sorte la cérémonie dont ils avaient la nostalgie spirituelle. Plus tard, quand le clergé pullulait dans les campagnes et les villes, on conserva cette habitude d'un passé de persécutions et de dominations étrangères. Et comme il est toujours bien difficile de jeûner - le carême orthodoxe est très rigoureux!-, et de confesser ses péchés, on "simplifiait". Je laisse aux théologiens de métier le soin d'apprécier et de commenter ce qui, au profane que je suis, me semble l'évidence même. Mais s'il en fut bien ainsi au moyen âge, on comprend que le Pape Grégoire IX ait été profondément choqué par ce simulacre de sacrement, tout comme plus tard, Néophyte.



+

Il nous faut bien poser la plume. Mais au terme de cette courte enquête, bref préliminaire à un sujet qui nous est très cher, nous éprouvons le sentiment d'avoir fait progresser la recherche de quelques pas vers une meilleure connaissance et compréhension du christianisme primitif des Roumains et des Aroumains. Ce que nous avons tenté dans ces pages est extrêmement peu. C'est aussi aux ethnographes de prendre notre relève, en collaboration avec les philologues et les historiens. Seule la recherche pluridisciplinaire est véritablement féconde. C'est là un enseignement que j'ai reçu et retenu de mes maîtres de l'ex-Ecole des Chartes de Bucarest dans les années 1944-1948. Cette règle d'or est devenue pour moi une profonde conviction méthodologique.

+ + +

## ANNEXES

### I

Encyclique du métropolite Néophyte dénonçant les superstitions du clergé et du peuple de Valachie. Vers 1738-1748.

Copie dans le registre (condică) de l'Eglise métropolitaine de Bucarest (manuscrit 139 des Archives de l'Etat, Bucarest, feuillets 125 r-126 v).

Texte édité, avec une foule de coquilles, par Val. Al. Georgescu, dans le volume (en grec) Nomicon procheiron élaboré par Michel Photeinopoulos à Bucarest (1765-1777), en collaboration avec P.I.Zepos, Anastasia Siphoniou-Karapas et N.Camariano, 1982, p.603-606. Georgescu considère ce texte comme un "projet de pastorale"; c'est ignorer le rôle même des registres d'actes épiscopaux, métropolitains ou patriarcaux, officiels, dont on conservait ainsi la copie, à toute fin utile. Jamais on n'y portait les brouillons de documents, des projets, dénués de tout caractère officiel. Mais que l'opinion de cet éminent juriste ou la nôtre soit la bonne, un fait essentiel demeure, à savoir que cette pièce nous fournit une documentation de premier choix sur les superstitions et divertissements du peuple de Valachie au XVIIIe siècle. Et c'est la seule chose qui importe ici.

(f.125r) Dovedit şi foarte arătat iaste, cum că călcarea poruncilor lui Dumnezeu face pre cei ce le calcă blestemaţi. Şi aciasta să dovedéşte de la prorocul şi înpăratul David, fiindcă zice blestemaţi sănt cei ce să abat de la poruncile tale. Deci dar pentru ca să vă depărtaţi de la acest blestem şi voi toţi credincioşii creştini preoţi şi miréni, bătrîni şi tineri, bărbaţi şi mueri ca cum n-aţi ştiut pînă acum aciastă călcare a poruncilor lui Dumnezeu ce făceaţi. Iată că ne-am socotit să vă arătăm cum că săboarele sfinţilor părinţi şi canoanele lor cînd să calcă de către creştini, iaste ca cum ar călca cinevaşi şi dumnezeieştile scripturi, întru care scripturi sînt scrise poruncile lui Dumnezeu. Şi aciesta chiar o zice <a> 131 <a> ne araoa pururea pomenitului Iustinian înpăratul[73] aşa grăind: "Hotărîm sfintele canoane bisericeşti ce s-au pus de către sfintele soboară sau s-au adeverit să fie în rînd de lege pentru că, pă poruncile sfintelor săboară ce s-au grăit mai sus le priimim ca pre sfintele scripturi şi canoanele lor le păzim ca nişte legi. Ce dar, de vreme că şi canonul 62 al sfîntului sobor den Trul, poruncéşte şi zice chiar aşa: "Céle ce să numesc Calande adecă zilele céle dentîi ale fieştecăreia luni în care avea obicei Elinii de făcea nişte jărtfe, şi céle ce se numesc bota şi céle ce să numesc brumalia sau rusalii, care era nişte praznice elineşti pentru că brumii era poreclele al lui Dionisos şi jocurile céle din vilean de la zbor[74] ale muerilor care putea să pricinuiască şi multă stricăciune şi vătămare şi însăşi cîte să făcea de oamenii şi de muerile elineşti cu numele dumnezeilor lor celor mincinoşi după oarecare obicei vechi şi străine de viaţa creştinească, acestea toate le lepădăm şi poruncim să nu să înbrace (f.125 v) bărbaţii în haine muereşti, nici muerile în haine bărbăteşti, care acéstea le făcea Elenii pre la praznicile lui Dionisos jucînd." Ci dar pre cei ce să ispitesc de acum înainte a face vreuna dentr-aceste ce s-au grăit mai sus, ştiind acéste hotărîri ale noastră, pre aceştiia, de vor fi clirici, poruncim să să catherisească, iar de vor fi miréni, să se afuriseaşcă.

Aşijderea, şi canonul al 63 tot al acestui sfînt săbor aşa zice: "Chiar focurile ce să aprind de către unii la începerile lunilor, înaintea prăvăliilor lor sau a casilor lor, care aceste focuri să şi ispitesc oarecarii de le săr după vreun obicei vechiu elinesc, acestea de acum înainte poruncim să să înceteze". Carele dar va mai face vreuna ca aciasta, de va fi cliric să să cathiriseaşcă, iar de va fi mirean să să afuriseaşcă. Deci dar şi noi, după porunca sfinţilor părinţi, părinteşte vă sfătuim şi vă învăţăm pre voi pre toţi, preoţi şi miréni, bărbaţi şi mueri, mari şi mici, de acum înainte să încetaţi de unile ca acestea diavoleşti obicéiuri, care faceţi unii, dupre cum sânt boráceanii ce să înbracă cu haine mureşti şi căluşarii ce joacă pre la Rusalii, şi Drăgaica ce să înbracă cu haine bărbăteşti şi joacă la naşterea Mer-

gătorului înainte şi Botezătorului Ioan, ţiind şi sabia în mînă şi Brezaia ce pune pă obrazul lui o faţă de ocară cu peri, chip de mascara şi de batjocură şi joacă pe la naşterea D⟨o⟩mnului H⟨risto⟩s şi devla ce iaste căpăţînă de rîmătoriu şi umblă ţiganii cu dănsa în zioa ajunului sfîntului marelui ierarh Vasilie şi păpăruda ce iaste înfăşurată cu bozii şi joacă joi a treilea săptămînă după Paşte şi căte altele asemenea diavoleşti obicéiuri sănt. De vréme că pănă acum, fiindcă n-aţi ştiut voi cum că iaste călcare de lége, vă ertăm că le-aţi făcut prin neştiinţă, iar de acum înainte, după ce să va ceti aciastă carte a noastră, la al oricăruia preot mahala sau la vreun sat de să vă face vreun obiceiu ca acesta diavolesc, de ⟨f.126$^{r}$⟩ va putea preotul, să-l oprească să nu să facă, iar de nu va putea să-l oprească, să vie să ne facă noao în ştire, iar de care cumva nu ne va face el noao în ştire iar oricarile mirean, bărbat sau muiare sau ţigan sau ţigancă va îndrăzni de acum înainte să facă vreuna dentru acéstea obicéiuri diavoleşti, să fie afurisit de la Tatăl şi de la Fiiul şi de la Sfîntul Duh şi să fie afară de Bisérica lui H⟨risto⟩s. Şi nici de o murl, nimenea să nu îndrăznească să-l îngroape nici pre el, nici pre muerea lui, nici pre copiii lui. De vréme că la noi creştinii în locul acestor dievoleşti obiceiuri ce le făcea Elenii cei vechi necredincioşi, sfinţii părinţi au orînduit să ni să facă o sfeştanie la încéperile a toate lunile şi în toate joile de la Paşti păn la Înălţarea D⟨o⟩mnului H⟨risto⟩s şi să se sfinţească creştinii de la acea apă sfinţită şi să ia daru Duhului Sfînt şi cîţi păzesc acéste porunci ale sfinţilor părinţi şi nu fac acéste obiceiuri dievoleşti, ce mergu la bisérică şi ascultă cuvîntul lui D⟨u⟩mnezeu şi la în toate încéperile lunilor fac o sfeştănii în casele lor, aceea şi sufleteşte şi trupeşte au blagoslovenia lui D⟨u⟩mnezeu şi D⟨u⟩mnezeu le sporéşte şi averile lor şi dobitoacele lor şi, pentru ca să zic mai pre scurt, şi într-aciastă viiaţă petrec după cum place lui D⟨u⟩mnezeu şi, pă urmă, după moarte, îi învrednicéşte şi înpărăţiei lui cei cereşti. Iar ceia ce să fac călcători poruncilor lui Dumnezeu şi mai ales după ce vor auzi aciastă carte a noastră şi vor cunoaşte cum că mare



păcat iaste acestea ce fac ei, şi iarăşi den voe înrăutăţindu-se le vor face, aceia aproape că să vor pedepsi şi după legi, dar încă vor avea şi pe D⟨u⟩mnezeu înpotrivitoriu loruşi şi le va veni şi moarte grabnică şi lor şi copiilor lor şi muierilor lor şi dobitoacelor lor şi la toate bucatele lor le vor veni mare stricăciune şi prăpădenie şi, în scurt, şi într-aciastă viaţă vor vieţui foarte rău şi în cea viitoare, după moarte, să vor pedepsi /⟨f.126 v$^{o}$⟩/ în véci. Ci dar, blagosloviţi creştini, pentru ca să vieţuiţi bine în viaţa aciasta şi în cea viitoare, să dobîndiţi bunătăţile céle vécinice, încetaţi de acum înainte de unile fapte ca acestea dievoleşti şi darul D⟨o⟩mnului nostru I⟨su⟩s H⟨risto⟩s şi molitva şi blagoslovenia smereniei noastre să fie cu voi. Şi pentru aciasta pohtescu şi mă rog şi bun credinciosului şi iubitoriului de H⟨risto⟩s D⟨o⟩mnului nostru Kiriu Kiriu Ioan Costandin Nicolae voevod să dea luminată porunca a Mării Sale la toţi boiarii ispravnici ai judeţilor ca să oprească unile ca acestea obicéiuri dievoleşti şi prea bunul D⟨u⟩mnezeu să păzească pă Măriia Sa întru luminat scaunul Mării Sale întru mulţi şi fericiţi ani. Amin.

## II

Pastorale du métropolite de Hongrovalachie Néophyte à son clergé et aux fidèles leur rappelant l'obligation de jeûner pendant le Grand Carême et de communier après s'être confessés et à jeun. Carême de Pâques 1739 (entre le 4 mars - 22 avril).

Copie dans le registre de l'Eglise métropolite de Valachie (manuscrit 133 des Archives de l'Etat, Bucarest, feuillets 104$^{r}$ - 108$^{v}$). Authentifiée par le sceau octogonal du métropolite, apposé au noir de fumée en tête du texte et à la fin.

(f.104)+Tuturor lăcuitorilor ce vă aflaţi într-aciastă creştinească ţară, preacuvioşilor egumeni dupre la toate sfintele mănăstiri, cuvioşilor ieromonaşi şi d(u)hovnici, cucérnicilor preoţi ce vă aflaţi pen tîrguri şi pre la sate, tuturor de obşte de la D(o)mnul a tot ţiitoriul şi Mântuitoriul nostru I(su)s H(risto)s pohtim milă şi pace iar de la

smérenia noastră vă trimitem molitvă şi blagoslovenie.

Printr-aciastă a noastră smerită carte tuturor dăm în ştire că de vréme ce din bunăvoinţa lui D(u)mnezeu Tatăl şi a Cuvântului Său D(o)mnul nostru I(isu)s H(risto)s, prin D(u)hul Sfânt cel purcegătoriu de la însuşi Tatăl, ne-am aşăzat întru prea sfântul acesta scaun al Ungrovlahiei, cu voia şi cu blagosloveniia prea sfinţitului şi a toată lumea patriarh Kiriu Kir Neofit şi cu îndemnarea şi cu voinţa prea luminatului şi prea înnălţatului domnului nostru Io Costandin Nicolae voevod şi cu alégerea sfatului a toată cinstita boierime şi a tot clirosul biséricesc puindu-ne lucrător viei sale aceştiia (ce iaste sădită de acel păstoriu mare) ce iaste Sfănta Bisérică, ca să purtăm pentru dînsa osteneala şi greutatea zilei şi a zădufului dintre care (p(u)r(u)rea izvoraşte vinul veseliei spre saţiul sufletelor noastre, la care ca la o corabie ce să îndreptează şi să păzéşte de H(risto)s nevăzut de toate valurile vănturilor celor protivnice din miezul nopţii, căzînd soarta pre noi din alegerea d(u)mnezeiască a fi şi noi cărmaci şi îndreptător aceştii corăbii a lui ce iaste Sfănta Bisérică a pămăntuluu acestuia, purrurea avem purtare de grijă şi în toată vremea priveghiare pentru trebile şi îndrep-/¯f.104 vo/tările Sfintei sale Bisérici cu luare aminte şi cu cercetare făr de préget spre podoaba şi luminarea şi întemeierea lor şi pentru dînsele neîncetat cugetăm, unde Fiiul lui Dumnezeu, mielul cel făr-de prihană să aduce jărtvă nevinovată şi făr-de sănge lui Dumnezeu Tatăl pentru greşalele noastre, aşijderea întru acesta chip avem ochii minţii noastre pururea rădicaţi spre folosul cel de obşte sufletesc al oilor celor cuvăntătoare ale aceştii turme ce ni s-au încredinţat de la D(u)mnezeu, ca să le aducem pre toate spre păşune sufletească şi hrană vie, ducăndu-le înaintea lui H(risto)s curate, sfinte şi nerătăcite. Pre care ca cu o gură apostolească şi ca cu o trămbiţă cu glas răsunătoriu în tot chipul nevoim ca să le deşteptăm din somnul cel greu întunecat al trăndăvirii păcatelor la privirea luminii cei neapuse şi la călătoriia vieţii vécinice din călătoria lumii aceştia care nu iaste alt făr de



căt o ducere de obşte către moarte. Şi de vréme ce sănteţi, iubiţilor fii, vănaţi de nevodul apostolesc şi scoşi den luciul mării cei înpăclate a necunoştiinţei de D(u)mnezeu la lumina cunoştiinţei adăvărului (preţuiţi şi răscumpăraţi cu prea scump săngele lui H(risto)s şi adunaţi întru aciastă turmă sfântă preste care sănteţi puşi păstori) ne nevoim cu multă dorire ca să vă aducem la privirea luminii mărirei sale cei pre înalte şi să vă îndulciţi de hrana vieţii cei vécinice cu care pururea vă hrănéşte precum pelecanul pre puii săi, avănd braţul său p(u)rurea dăşchis, spre priimirea tuturor celor ce să vor apropiia cu credinţă dreaptă. Cărora vă dăm părintească învăţătură tuturor de obşte. Intăi că de vreme ce prea bunul, îndurătoriul şi mult milostivul D(u)mnezeul nostru nu voiaşte moartea păcătorului (după cum iaste scris) prin Iezechiil prorocul cap.33, zaci(ala) 11 "zi(i) lor, viu eu, zice Adonais Domnul, nu voi moartea păcătorului, ci ca să se întoarcă cel necurat din calea lui şi să trăiască" /¯f.105/ (căruia i se cuvine de la toată făptura închinăciune, cinste şi mărire ca unui făcătoriu a toate), ne-au învrădnicit de am ajuns acu la închinăciunea alergării şi curgerii dumnezeeştilor zile ale acèstui sfănt post, drept aceia să cade fieştecăruia creştin (mai vărtos întru aceste sfinte zile curăţitoare) a-şi curăţi fieştecare rugina păcatelor sale, avănd viaţă cu dragoste p(u)rurea şi cu plăcere d(u)mnezeiáscă a fi în credinţă dreaptă făr-de făţărie, în dragoste frăţească unul către altul, a erta unul altuia greşalele, a petrece în curăţenie şi în milostenie cineşi după putinţă întru rugăciuni neîncetat şi în post, prin care toţi cei mai denainte plăcuţi lui D(u)mn(e)zeu s-au învrednicit darului său aşteptănd cu bună nădejde făgăduinţa bunătăţilor celor vécinice caré li s-au gătit spre bucurie nesăvărşită / Eşirea cap.24 / precum Moisis mai nainte de lége s-au postit în multe 40 de zile şi 40 de nopţi, nici că au mâncat, nici au băut şi s-au învrédnicit a fi vorbitoriu cu D(u)mn(e)zeu dăndu-i legea scrisă pre doao table cu degetul Său. Ilie prorocul / 3.Inpărăţie,19/când fuge de Ezabela înpărăteasa cu mersu întru tăria sa 40 de zile şi 40 de nopţi,

nici au mâncat, nici au băut, până la muntele lui D(u)mn(e)-zeu Horiz unde au grăit cu D(u)mn(e)zeu, Daniil prorocul /Daniil 10/ când să ruga lui D(u)mn(e)zeu ca să ştie tainele de cele ce era să fie, trei săptămâni pâine şi carne n-au mâncat şi vin nu au băut. Cornilie sutaşul/Faptele cap.12 /.../ 4 zile s-au postit şi auzi D(u)mn(e)zeu rugăciunea şi milostenia lui o priimi. Anna prorociţa fata lui Fanuil /Luca,zaci-(ala) 8)./ era văduvă de 84 de ani şi nu eşiia din bisérică cu post şi cu rugăciunea, zioa şi noaptea slujănd. Pavel apostol /21 Corintieni : cap.11: stih 23/singur de sine grăieşte "Fost-am adecă în foame şi în séte şi în post mult". Aşijderea şi alţi sfinţi mulţi, fieştecare după puterea şi vrednicia sa, au slujit /¯f.105 vo_7 D(o)mnului D(u)mn(e)zeu cu post şi cu rugăciuné. Aşa şi acum Biserica lui D(u)mn(e)-zeu învaţă pă fieştecarele să postească după putere, de vréme ce şi H(risto)s D(o)mnul nostru chiar au plinit postul, /Math(ei) 4, stih 2/, că s-au postit 40 de zile şi au zis "Cum vedeţi că fac eu, aşa şi voi" şi pentru acéia ne învaţă zicănd/Ioan 35/:"Păziţi-vă ca să nu să îngreuiaze inemile voastre cu pre a măncarea şi cu băutura şi cu grijile lumii". Postul dupre cum zice sfăntul Ioan Zlatoust[75] la cuvăntul 28 list. 103 "pre draci îi goneşte şi măniile lui D(u)mn(e)-zeu potoléşte şi nebunia patemilor o răsipéşte şi pre noi iarăşi la volnicie ne întoarce şi multă linişte în găndurile noastre face". Postul îl numéşte iarăşi acel Ioan Zlatoust, mai jos, "muma sănătăţii" şi precum cănd iaste văzduhul înpăclat nu putem să vedem lumina soarelui, aşa şi când să îngreuiază trupul nostru cu preamăncarea şi cu băutura, nu putem vedea învăţăturile D(o)mnului ca să le plinim, căci cât slăbéşte omul nostru cel din-nafară, grăieşte Apostolul /Pavel, Corinthéni zac(iala) 177/, atăta cel înlăuntru să înnoieşte, cum am zice cât de mult şi slăbéşte trupul nostru de post, atăta să întăréşte sufletul, şi să rădică cătră D(u)mn(e)zeu cugetul şi mănia lui potoléşte.

Drept acéia pravoslavnici creştini să cade, din tot sufletul nostru, să postim zilele posturilor céle date noao de



la Bisérica lui D(u)mn(e)zeu, cu suflete curate şi cu inemi smerită, ca prin acestea să robim şi să onorăm (?) trupurile noastre D(o)mnului. A doao învăţătură că după porunca ce vi s-au dat întăi pentru sfăntul post, datoria iaste fieştecare creştin cu multă cucer(nic)ie şi dragoste făr de stidire[76] a-şi ispovedui toate păcatele şi ascunsurile inemii sale înnaintea duhovnicu(lu)i său, că de vréme ce întemeiarea şi începutul vieţii cei d(u)mnezeeşti plăcută lui D(u)mnezeu iaste ispovedaniia, pre pocăinţa cea /f.106/ adevărată, către care fieştecare creştin să cade a să apropiia şi a o priimi cu multă evlavie, că unde iaste pocăinţa cu adevărată acolo iaste ertarea păcatelor, unde iaste ertarea păcatelor iaste darul lui D(u)mn(e)zeu, unde iaste darul lui D(u)mn(e)zeu acolo H(risto)s, unde iaste H(risto)s acolo dreptatea, unde iaste dreptatea acolo D(u)hul Sfânt, unde iaste D(u)hul Sfânt, acolo Troiţa cea prea Sfântă, unde iaste Troiţa cea prea Sfăntă acolo viaţa vecinică.

Drept acéia unde iaste pocăinţa cea adevărată acolo fericirea cea nesăvărşită, unde (nu) iaste pocăinţa cea adevărată acolo nici ertare de păcate , nici darul lui D(u)mn(e)-zeu, nici H(risto)s, nici dreptatea, nici D(u)hul cel prea sfânt, nici Troiţa cea începătoare de viaţă, nici viaţa vécinică.

Cuvine-se, dar, pravoslavnicul creştin a nu se depărta de la pocăinţă, care iaste de mare folos sufletului său, că grăiaşte Isaiia cap. 59 "păcatele voastre usibéşte între D(u)mnezeu şi între voi", David prorocul şi înpăratul Psalm. 50 rugându-se lui D(u)mn(e)zeu grăiaşte "nu mă lăpăda pe mine de la faţa Ta şi D(u)hul Tău cel Sfânt nu-l lua de la mine". Pentru acéia păcatul depărtează pre om de la D(u)mnezeu şi D(u)hul Sfânt dentru lăcaşul inemii iase precum albinele de foc, pentru aceia un iad stricăcios iaste păcatul carele dăpărtează de la D(u)mn(e)zeu pre tot care le face neavănd pocăinţă, de care datoriu iaste tot creştinul a să feri ca de limba şarpelui şi a veni la pocăinţă prin tot,prin curăţenie, şi prin împărtăşirea sfintelor d(u)mn(e)zeeştilor şi înfricoşatelor taine, însă ispovédania foarte o iubéşte

D(o)mnul D(u)mnezeu, făr-de care nu iaste cu putinţă a să mântui nimenea, măcar câte bunătăţi ar avea, care iaste una din céle 7 Taine ale Bisêricii aşăzate de D(o)mnul H(risto)s pentru întoarcerea oamenilor (cătră darul lui D(u)mnezeu) celor ce au căzut întru păcat după sfântul botezu.

Aşadar cu cuviinţă iaste a năzui adesea la aciastă curăţenie sufletească, că zice I(isu)s Sirah (cap.4,/stih/ 29) "nu te ruşina a-ţi mărturisi păcatele tale" şi iar toţi /f.106 vo/ cei ce veniia cătră Ioan, (Math(ei) 23: zaci(ala) 5), a să boteza îşi mărturisia păcatele sale. Şi să nu socotiţi că le mărturisiţi preotului, măcar că iaste şi înnaintea preoţilor, ci să ştiţi că singur înnaintea lui D(u)mn(e)zeu le mărturisiţi.

Aşijderea şi voao preoţilor celor ce veţi fi d(u)hovnici, vă poruncim că măcar că veţi fi avănd cărţi de ispovedanie de la alţi răposaţi fraţi arhierei, dar făr-de carte de ispovedanie de la smerenia noastră să nu fiţi volnici să ispoveduiţi. Ci viind acum fieştecarele aici şi dându-vi-să de la noi cărţi de ispovedanie, să faceţi sărguială în tot chipul cu toată nevoinţa ca toţi poporanii voştri adesea să să curăţească cu taina ispovédaniei, iar mai vărtos întru acest sfânt post mare. Pentrucă cel ce va fi cu nepurtare de grijă de aciasta şi să vă învechi norodul lui D(u)mn(e)zeu întru păcatele lor, lăsându-i a să strica în ranele céle sufleteşti, nu numai singur greşeşte de moarte, ci mănia lui D(u)mn(e)zeu şi asupra sa şi asupra lor aduce. Ci dar, ca să scape fieştecare dentru aciastă stricăciune şi vătămare sufletească, adesea să învéţe pentru aciasta pre oameni în bisérică ca toţi smerindu-se înnaintea lui D(u)mn(e)zeu să-şi curăţească păcatele sale şi nu numai stăpănii casii şi fămeile lor ci şi feciorii şi toţi cei ce vor fi lăcuind în casa fieştecăruia şi măcar şi ţigan să fie şi aceia să să ispovăduiască şi să-şi facă canonul după cum îi va da d(u)hovnicul lui. Şi carii vor fi vrédnici să să cuminece, şi să (nu) îndrăznească a înpărtăşi pre cineva cu sfintele taine pănă nu va aduce răvaş fieştecarele de la d(u)hovnicul lui cum că iaste vrednic acei înpărtăşiri sfinte. Aşijderea facem în ştire şi vouo protopopilor şi vouo preoţilor du pen judeţe şi tuturor poporanilor



voştri, că cetind noi cartea prea sfinţitului şi toată lumea patriarh Kiriu Kir Paisie (care v-au scris când au fost aici în pământul acesta, şi a răposatului întru H(risto)s /f.107/ fratele nostru Kir Ştefan mitropolitul Ungrovlahiei care o au fost trimis prin toate judeţile la l(ea)t 7243 (=1735) mart(ie) 10 pentru nişte lucruri şi obiceiuri vechi foarte necuvioase şi netrebnice ce aţi fost avut aici în ţara aciasta. Intăi că cei mai mulţi den norod nici ar fi ştiind ce iaste sfănta Priciaştenie ci numai la zioa Sfintelor Paşti ar fi mergând la bisérică şi nu doară ca să asculte slujba Sfintei Liturghii şi să să înpărtăşască cu Sfintele Taine fiind mai-nainte ispoveduit şi gătit pentru acea taină sfântă, ci numai ca să ia păine şi vin, Paximan ce să numéşte de voi Paşti iar alţii cu ani îndelungaţi nu s-au ispoveduit şi alţii iar în toată vrémea vieţii lor dupre cum am înţeles ispovedania şi sfănta priciaştenie ce iaste nu o ştiu, făr-de cât aleargă în zioa de Paşti pre la bisêricile lor de iau atuncea acea păine şi acel vin nesfinţit sau iau aghiazmă numind că iaste Paşte, pentru care înţelegere de acest fel de lucru ce le-aţi fost făcut voi multă prăhnine (!) ne-au pricinuit noao. Ci iată că şi noi de iznoavă vă poruncim voao preoţilor, că de vom mai afla de acum înainte cum că tot nu s-au mai dăzrădăcinat de la mijloc rătăcirea aciasta şi căderea în pierzare, să ştiţi că pre voi preoţi întru a căruia enorie vom afla cum că tot să ţine aciastă rătăcire, vă vom lipsi de tot darul preoţiei ca pre nişte neascultători şi nesupuşi învăţăturii noastre. Iar pre mirénii aceia ce să vor ţinea tot de acéle obicéiuri réle şi nu să vor părăsi (ca să meargă fieştecare la d(u)hovnicul său să să ispoveduiască, să-şi ia canon după cum îl va canonisi şi să să împărtăşască cu Sfintele Taine) pre unii ca aceia să ştie că adevărat că-i vom afurisi, /f.107 vo/ că pentru nişte rătăciri şi lucruri netrébnice ca acestea vin atătea bătăi şi nevoi şi moarte grabnică în toată vrémea în pământul acesta. Iar de ar fi ascultători poruncilor şi învăţăturilor d(u)mnezeeşti şi de aţi (!) avea frica sa pururea întru inimile lor, ferendu-să de tot lucrul rău stricăcios de suflet, toate neputinţele şi certările ce ne vin de la D(u)mnezeu s-ar rădica deasupra noastră şi am fi

întru linişte p(u)rurea.

Aşijderea vă facem în ştire molitvelor voastre, prea cuvioşilor egumeni de la orice sfinte mănăstiri mari şi mici şo voao cucérnicilor protopopi şi preoţilor de prin judeţe, că dupre cum veţi fi înţeles cum că aici la Bucureşti cercetînd noi pre la toate sfintele bisérici ca să vedem şi să cercăm pă preoţi, care cum fac slujba biséricii şi care cum chivernisesc lucrurile célé denlăuntru ale bisericii şi cercetând şi pentru odoarăle şi vasele céle ce sănt de treaba bisericii spre slujba lui D(u)mnezeu, pe lăngă altele căte trebuiesc bisericii artoforul care iaste de mare treabă a fi pe préstol în sfăntul altariu am văzut mai la toate biséricile lipsind, întru care trebuiaşte a să pune în lăuntrul lui Sfintele Taine cu mare cumpătare a fi peste tot anul pentru care au dat poruncă întăi aici ca să se facă la toate bisericile artofoară, la care şi molitva voastră făr-de nici un préget veniţi aici şi să vedeţi forma lui şi fieştecare să vă faceţi pă la mănăstiri şi pe la bisérici şi vi să va da învăţătură de la noi cum trebue a să cinsti şi a să păstra artoforul în bisérică.

A treia învăţătură vă dăm, ca după postul şi ispovéda- /f.108/nia pentru care v-am adus aici la mijloc oarece învăţătură, care creştin va fi vrédnic împărtăşirii sfintelor şi d(u)mnezeeştilor taini după mărturisania la d(u)hovnicul său, acelui creştin să cade întăi a fi împăcat cu cei ce va fi învrăjbit şi aşa să să apropie cu frică şi cu cutremur de aceste înfricoşate taine, că nu înger nici proroc, ci singur D(o)mnul nostru I(su)s H(risto)s chiar mărturiseşte grăind aşa (Ioan, cap.6, zaci(ala) 23) "Păinea care eu dau voao trupul meu iaste, pre carele l-am dat pentru viaţa lumii". Şi iar: "De nu veţi mănca trupul fiiului omenescu şi de nu veţi bea săngele lui, viaţă nu veţi avea întru voi /Ioan:6: stih 53/ şi iar "cel ce mănăncă trupul Mieu şi bea săngele Mieu are viaţă vécinică şi Eu îl voi învia pre el la zioa cea de apoi, că cel ce mănăncă trupul Mieu şi bea săngele Mieu întru mine petréce şi Eu întru dânsul". Şi iar, cei ce să vor apropia de acele Taine cu nevrédnicie şi făr-de credinţă dreaptă, aceştea osăndă şi muncă vécinică iau, cum după aciasta Pavel Apostolul grăieşte /Cor(intheni) 11, stih: 56/ că cel ce va mănca păinea aciasta sau va bea păharul D(o)mnului cu nevrédnicie, vinovat va fi trupului şi săngelui Domnului şi osăndă lui mănăncă şi bea, pentrucă nu masă de obşte nici altă cină, ci taină cu totul prea sfântă să pune noao înainte, spre priimirea trupului şi săngelu(i) lui H(risto)s. Oziia înpăratul /2 Paralipom cap.26/ au îndrăznit făr-de chibzuială a să apropia cătră oltariu şi a cădi şi de grab(ă) au căzut asupra lui stricăciune în fruntea lui. Pentru aceia dar, să să socotească omul pre sine întăi şi aşa den păine să mănănce şi din păhar să bea, cum am zice să să socotească pre sine omul cu ce credinţă şi cu ce cugetare să apropie şi cum sănt lucrurile, ca să fie fieştecarele întăi cu adevăr pocăit de toate răutăţile lui /f.108 vo/ şi să fie plănsu pentru păcatul lui, în post şi rugăciune şi în milostenie şi în dragoste cătră fratele şi vecinul său şi aşa să să înpărtăşască cu trupul şi cu săngele lui H(risto)s. Iar după aceia să nu să mai întoarcă la păcatul lui, găsind de la sine pre cel ce s-au înpărtăşit cu dănsul pre H(risto)s Măntuitorul tuturor, ca nu cumva în loc de viaţă moarte să afle, în loc de îndreptare judecată să ia.

Deci, precum aţi auzit că s-au zis mai sus cum că zice D(o)mnul nostru I(su)s H(risto)s: "Cel ce mănăncă trupul şi bea săngele Mieu petréce întru Mine şi Eu întru el", socotiţi pravoslavnicilor creştini la căt de mare dar d(u)mnezeesc vă învredniciţi când pre Domnul nostru I(su)s H(risto)s îl aveţi întru voi, căci atuncea şi pază mare de la dănsul aveţi şi ajutor şi folosinţă spre toate lucrurile şi sporire. Iar când nu veţi priimi cu frică şi cu dragoste şi cu curăţenie şi cu pocăinţă de păcate, atuncea în loc de folosinţă şi cu ajutoriu şi bunătate şi spăşenie, porniţi cu mult mai vărtos mania Lui asupra voastră.

Ci doar, precum vă dăm învăţătură pentru folosul vostru al tuturor de obşte, aşa cu tot dinadensul să urmaţi.

Aciasta şi darul D(o)mnului nostru I(su)s H(risto)s rugăm p(u)rurea să fie cu voi cu toţi. Amin.

\+ + +

NOTES

1) P.Ş.Năsturel, Une réminiscence roumaine de la messe latine à l'époque de la liturgie slave, Romanoslavica, I, Bucureşti,1958,p.198-209 (aujourd'hui, si je devais récrire cet article, je modifierais légèrement son titre pour parler de réminiscence d'une liturgie latine, afin d'éviter toute confusion avec la liturgie de l'Eglise romaine proprement dite).

2) Sur ce vocabulaire voir par ex. M.Păcurariu, Istoria Bisericii Ortodoxe Române,I,Bucureşti,1980,p.63-73 et surtout le bel ouvrage - que nous possédons grâce à l'affection et à la générosité de nos amis de l'Institut Roumain de Fribourg-en-Brisgau - de I.Popinceanu, Religion, Glaube und Aberglaube in der rumänischen Sprache,Nuremberg,1964,IX+312 pp.,livre de chevet de quiconque s'occupera à l'avenir du christianisme roumain. (Sous l'influence de considérations politiques et vaguement confessionnelles qui leur auront sans doute été imposées, Gh.I.Moisescu, Şt.Lupşa et Al.Filipaşcu, Istoria Bisericii Române,I,Bucarest,1957,p.43-44 - seulement! - minimalisent et déforment l'héritage latin de la langue roumaine en matière de religion).

3) M.Păcurariu, op.cit.,p.55-56.

4) I.Barnea, Relaţiile provinciei Scythia Minor cu Asia Mică, Siria şi Egiptul, Pontica,5,Constanţa,p.251-265; E. Braniste, Martiri şi sfinţi pe pământul Dobrogei de azi,dans le vol. De la Dunăre la Mare. Mărturii istorice şi monumente de artă creştină,Galaţi,/1979/,p.34-62; M.Păcurariu, op.cit., p.74-82. Concernant les martyrs, le livre classique de J.Zeiller, Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain,Paris,1918, conserve toute sa valeur,à de menues détails près, comme aussi celui de Vasile Pârvan,Contribuţii epigrafice în istoria creştinismului daco-roman,Bucarest,1911.

5) Em.Popescu, Inscripţiile greceşti şi latine din secolele IV-XIII descoperite în România,Bucarest,1976. L'ouvrage similaire de I.Barnea paru à Rome vers la même date ne nous est malheureusement pas accessible.

6) M.Păcurariu, op.cit.,p.120-123 et les 14 articles de Al.L.Tăutu sur st.Nicétas parus à diverses dates et réunis dans la revue Buna Vestire,XIV/1,Rome,1975,p.32-140 (ce volume constitue l'Omagiu Canonicului Aloisie Ludovic Tăutu cu ocazia împlinirii etăţii sale de 80 de ani, Opere, vol.I, Istorice).

7) On consultera M.Păcurariu, op.cit., p.51-168, ainsi que le livre de J.Zeiller.

8) Puis-je citer mon article Le Sud-Est européen regarde l'Occident, dans The Common Christian Roots of the European Nations. An International Colloquium in the Vatican,II,Florence,/1982/, p.43-50 ?

9) Em.Popescu, op.cit., 81-83 (inscrip.n° 45).

10) Texte réédité par I.Rămureanu, Actele martirice, Bucarest,1982,p.217§V (mais la traduction roumaine,p.221 remplace le terme catholique par celui d'universelle, ce qui, sous une apparence d'identité, est bien différent dans l'esprit de l'éditeur).



11) Comparer le texte grec reproduit (d'après l'édition des Acta Sanctorum,avril II/2) dans Izvoarele istoriei Românilor,II,Bucarest,1970,ligne 28 (la trad.roum.en regard est correcte, mais pourquoi ne pas avoir repris le texte publié par H.Delehaye?) et le coup de pouce de la traduction de I. Rămureanu,op.cit.,p.319,qui derechef recourt à l'adjectif 'universel'?

12) Izvoarele...p.716 (et le mot incriminé p.716 est traduit cette fois p.717 par 'Biserica sobornicească':mais du temps de ces martyrs les Slaves étaient encore loin d'accéder au christianisme!).Je ne troublerai pas davantage le P.Rămureanu en lui citant nombre d'autres sources concernant aussi bien les contrées danubiennes et scythiques de Dobroudja, mais encore d'autres régions du monde protochrétien. Plusieurs exemples encore à travers le volume de Izvoare... déjà utilisé. Saint Nicétas de Remesiana aussi utilise cet adjectif consacré, qui n'avait rien de malsonnant aux oreilles des orthodoxes de la Primitive Eglise: ainsi, dans son commentaire du Credo de Nicée-Constantinople, il commente la portée des mots sancta et catholica Ecclesia (voir Al.L.Tăutu,op.cit.,p.80-81). Si l'Eglise de nos ancêtres doit quelque chose à st.Nicétas, comme l'affirment nos théologiens (opinion contraire, mais hypercritique, chez notre Professeur D. M.Pippidi),pourquoi ne suivrait-elle point son exemple pour repousser le terme sobornicească et réintroduire celui,grec et latin, de catolicească ?

13) I.Popinceanu,op.cit.,p.100,151,211,214 et 263(Spirit),p.19,88,100,104,125,151,211,214 et 263 (Duh). Dans mon article Une réminiscence...,p.207 (et aussi p.199,note 5)j'ai attribué au prestige de la liturgie byzantine gréco-slave chez les Roumains la perte de la forme initiale des vocables dérivant de Jesus Christus.Les Aroumains ont gardé Hristu et, en concurrence avec le grec et l'albanais Krisht, ils utilisent aussi Hristó et Hristo: P.Papahagi, Dicţionarul dialectului aromân...,2e éd.,Bucarest,1974,p.664. Chez eux, on rencontre pour le Saint-Esprit, le syntagme gréco-slave ayiul Duh, et aussi pnevmă: op.cit.,p.504 et 1002.

14) Mon article cité à la note 8.

15) Notre essai n'entre pas dans les détails pour spécifier ce que l'on doit entendre par peuples barbares envahisseurs: il s'agit, grosso modo, des Goths, Sarmates,Huns, Avars, Antes, Slaves, Magyars, Petchénègues, Ouzes, Tatars (Mongols), c'est-à-dire des payens divers qui multiplièrent leur présence parmi nous, marquant aussi notre entité ethnique, linguistique et spirituelle par l'action réciproque de ces multiples acculturations. Par barbares, j'entends ces peuples au niveau de leurs religions non-chrétiennes. Les Slaves une fois convertis sortent de cette catégorie,les Hongrois aussi, même si nos rapports avec eux ne furent pas toujours bénéfiques. Une dernière précision: nous nous en tenons aux peuples ou peuplades d'avant la constitution des États roumains.

16) On pourrait méditer sur l'exemple de cohésion chrétienne d'après le schisme de 1054, à la lumière d'un colophon que je signale dans Une réminiscence..,p.206,note 25 (et aussi dans Le Sud-Est européen...,p.46-47).

17) M.Păcurariu, op.cit.,p.161-165 (on trouve aussi les formes Recidiva et Litterata pour les noms de ces deux villes: je ne me prononce pas ici à leur sujet). Selon I.D.Suciu,Monografia mitropoliei Banatului (avec avant-propos par Mgr. Nicolas Corneanu, métropolite du Banat),Timişoara,1977. Arcidava serait à rechercher à Vărădia (sur ces quatre ou cinq appellations géographiques pour désigner deux localités, voir à l'index).

18) Al.Tăutu, vol.cit.,p.112-127 l'article intitulé (en roum.) Le rite de saint Nicétas, évêque de Remesiana.

19) S.Salaville, Liturgies orientales. Notions générales. Eléments principaux, / Paris,1932_/, notamment p. 28-29.

20) Sur les Besses, le travail aujourd'hui oublié de S.Mangiuca, Die "Vlachen" des Kekaumenos, byzantinischen Geschichtsschreiben des 11. Jahrhunderts, und die "Provincia Latinorum" id est Moro-Vlachorum des Diokleates aus dem 12. Jahrhundert, Rumänische Revue,V, Vienne,1889 et maintenant l'article de Genoveva Čankova-Petkova, La survivance du nom des Besses, Linguistique balkanique,VI,Sofia,1963, p.93-96 (avec une utile bibliographie).

21) P.Diaconu et P.Ş.Năsturel, Câteva observaţii în legătură cu complexul arheologic de la Murfatlar (Basarabi), Mitropolia Olteniei,XX/11-12,1968,p.937-946. Cet article a été republié en français dans la revue Dacia,N.S.13,1969,p 448-456 sous la signature de M.P.Diaconu et celle de .... Petre N.! On complétera N(ăsturel). mon nom ayant été abrégé ad hoc par les Camarades des Editions de l'Académie de la R.S.R. pieusement troublés, j'imagine, par le détestable exemple de mon refuge en Occident! Voir aussi Şt.Ştefănescu, Bizantini, Romani şi Bulgari la Dunărea de Jos (=Din istoria Dobrogei, III), Bucarest,1971,p.231-232 (à la note 62 est citée la version roumaine de notre article sous le nom correct des deux auteurs).

22) H.Tiktin observait déjà dans son Dictionnaire roumain-allemand que la forme meserere était "höchst auffallend": P.Năsturel, Une réminiscence...,p.202,note 36 et p.204.

23) I.Popinceanu, op.cit.,p.172-173 (voir aussi à l'index).

24) Op.cit., p.154-155 et 194 écrit que le terme piscup désigne l'évêque catholique. Je ferai cependant observer que chez Coresi le mot désigne l'évêque des Roumains transylvains.

25) Sur Vlădică: Popinceanu,op.cit., à l'index.

26) I.D.Ivan, Hotărârile canonice ale Sinodului II Ecumenic şi aplicarea lor de-a lungul secolelor,Biserica Ortodoxă Română,XCIX/7-8,1981,p.838.

27) Cette question est assez bien mise en évidence par M.Păcurariu, op.cit.,p.182 et passim (avec une coquille regrettable, poriodeut, qui se répète à travers l'ouvrage). Voir aussi Fr.Gielmann, Das Institut der Chorbischöfe im Orient, München,1903.



28) P.Ş.Năsturel, Les Actes de saint Sabas le Goth (BHG[3] 1607).Histoire et archéologie), Revue des Etudes sud-est européennes,VII/1,Bucarest,1969,p.177.

29) Nous nous bornons à renvoyer ici à M.Păcurariu,op. cit., p.192 et à G.Murnu,Studii istorice privitoare la trecutul Românilor de peste Dunăre,(avec introd. par N.Ş.Tanaşoca),Bucarest,1984,p.164. Nous reprendrons une autre fois l'ensemble de la question.

30) Idem.

31) M.Păcurariu, op.cit., p.192. Al.Tăutu, vol.cit., p.200 et p.211, note 29.

32) M.Păcurariu, op.cit.,p.192; P.Ş.Năsturel, Les Valaques balkaniques aux Xe-XIIIe siècles...,Byzantinische Forschungen,VII,Amsterdam,1979,p.102.

33) M.Păcurariu, op.cit., loc. cit.

34) J.Darrouzès, Nototiae episcopatuum Ecclesiae Constantinopolitanae,Paris,1981,p.402,ligne 135; Emm.I.Konstantinides, dans la Threskeutikè kai èthikè Egkyklopaideia,5,Athènes, 1964,col.159-160 (s.v.Domenikos). Nous y reviendrons plus en détail.

35) J.Darrouzès, Le Traité des transferts. Edition critique et commentaire, Revue des Etudes byzantines,42,Paris, 1984,p.182 (no 53),p.190 (datation),p.207-209 (commentaire).

La notice 53 mentionne que,devenu métropolite d'Abydos, cet ancien évêque d'Axiopolis reçut le siège d'Aprôs. Le P.Darrouzès nous avait signalé ce texte voici deux ou trois ans, mais il l'attribuait alors au patriarche Alexis Studite: c'est ainsi que dans notre communication - le présent travail sous une forme plus courte - à la session annuelle de l'Institut Roumain de Freiburg d'octobre 1983, nous avions présenté cette importante information. Dorénavant on oubliera Alexis pour Nicolas III.

36) Em.Popescu, op.cit.,p.202-203 et idem. Constantiana, un problème de géographie historique, Byzantinische Zeitschrift,66,1973,München,p.371-372.

38) Nous nous servons de la dernière édition critique de Kékauménos: G.G.Litavrine, Sovety i rasskazy Kekavmena, Moscou,1972,p.268,lignes 14-17. On n'a pas observé que les épithètes peu flatteuses décernées aux Valaques rappellent quelque peu l'Epître de st.Paul aux Philippiens 4.13 (citation reprise du Martyre de st.Sabas le Goth à travers son identification par I.Rămureanu, op.cit.,p.319,note 2). Le passage de Kékauménos se lit aussi en grec et en roumain dans Izvoare...,III (éd.Al.Elian et N.Ş.Tanaşoca),Bucarest, 1975,p.38-39 ( § 9 ).

39) P.Ş.Năsturel, Les Valaques balkaniques...,p.89-112.

40) Idem, art.cit., p.93-94.

41) E.Pittard, Les races et l'histoire, Paris,1924.p.348.

42) Matilda Caragiu Marioţeanu, Compendiu de dialectologie română (nord - şi sud-dunăreană),Bucarest,1975,301 p.

43) Voir Du Cange, Glossarium... mediae et infimae graecitatis, Lyon,1688,col.1308.

44) I.Popinceanu, op.cit., (index).

45) Tout dictionnaire roumain.

46) Voir notre annexe I.

47) Nous sommes redevables de cette exceptionnelle information à l'érudition de notre grand ami, victime du tremblement de terre de la capitale roumaine de 1977, le Dr.N. Vătămanu, Medicina veche românească,1970,p.138.

48) Sur l'origine du mot cioban: C.C.Giurescu, Imprumuturi cumane în limba română: 'odaie' şi 'cioban', Studii şi cercetări de linguistică,XII,1961,p.205-214.

49) M.Păcurariu, op.cit.,p.227-230: Krista Zach, Orthodoxe Kirche und rumänische Volksbewusstsein im 15. bis 18.Jahrhundert, Wiesbaden,1977,p.25

50) La lettre dans Documente Hurmuzaki,I/1,p.132,n°105; le fragment essentiel apud Krista Zach, op.cit., p.25,note 57. Sur la conversion des Coumans: Gh.I.Moisescu, Catolicismul în Moldova până la sfârşitul veacului XIV,Bucarest,1942, p.1-38 demeure indispensable.

51) Supra note 27.

52) Le ms. Vaticanus gr 977, f.94 r renferme une notice de la main d'Arsène, évêque de Samos et de l'Icarie, par laquelle ce prélat fait don dudit codex au chôrepiscopos de Nerantzia, kyr Georges le sacellaire, en l'an 6926 (=1417/1418) : Theophylacti Simocattae historiae (éd. C.de Boor; rééd. P.Wirth), (Collection Teubner), Stuttgart,1972, p.VI.

52 bis) A.M.Ammann, Abriss der Ostslawischen Kirchengeschichte, Vienne, [1950], p.496 et 554, à qui j'emprunte cette notion.

53) E.Turdeanu, La littérature bulgare au XIVe siècle et sa diffusion dans les Pays roumains, Paris, 1947, p.119-122.

54) M.Păcurariu, op.cit.p.418-419; V.Grecu, Viaţa Sfântului Nifon..., Bucarest, 1944, p.80-91. (Texte grec et traduction roumaine).

55) Şt.Gorovei, Muşatinii, Bucarest, 1976, p.40-46 et p.66-81 et tableau généalogique en fin de volume.

56) P.P.Panaitescu, Mircea cel Bătrân, [Bucarest,1944], p.46-58.

57) I.D.Suciu et R.Constantinescu, Documente privitoare la istoria Mitropoliei Banatului, I, Timişoara, p.28, p.71 (doc. 19) et p.73 (doc.23). Notre ami M.Matei Cazacu nous



signale à ce propos que Vladimir Monomaque, le saint national des Russes,continua de garder,même après sa conversion, de multiples épouses! C'est la Chronique de Kiev qui s'en porte garante. Après tout, les Latins ne disaient-ils point Quod licet Jovi, non licet bovi?... A plus forte raison nos voévodes et Ahtum lui-même, qui n'étaient pas des saints!

58) Sur ce personnage: P.Ş.Năsturel, Le journal canonique des visites du métropolite de Hongrovalachie Néophyte le Crétois, dans Pepragména tou 2-ou Diethnous Krètologikou Synedriou, Athènes, IV, 1969, p.328-334; M.Păcurariu, op.cit. II, Bucarest, 1981, p.331-335 (voir aussi l'annexe I de notre présent travail. Le texte nous en a été aimablement communiqué par notre collègue et amie de l'Université de Strasbourg Mademoiselle Anne-Marie Cassoly, qui prépare une thèse de doctorat sur Constantin Mavrocordat. Qu'elle trouve ici encore l'expression de toute notre gratitude pour cette aide qu'elle nous a fournie avec tant de désintéressement. Il en est de même de l'annexe II (encore inédite, semble-t-il).

59) Nous ignorons ce que peuvent être les bota (du latin votum, pl. vota?). Ou la transcription dont nous disposons est fautive, ou bien le mot a été transcrit maladroitement dans le registre de Bucarest. Quant aux calendes,qui ont donné en roumain le mot colindă, voir I.Popinceanu, op. cit., p.37 et index.

60) Ce terme aussi nous échappe: il ne figure pas non plus dans le livre de Popinceanu.

61) Voir I.Popinceanu, op.cit., p.129: c'est à eux manifestement qu'il faut attribuer la danse rituelle des épées que, par erreur, Néophyte attribue à la Drăgaica.

62) Sur les Rusalii: Popinceanu, op.cit., (index).

63) Sur la Drăgaica, op.cit., p.191 et 236.

64) Supra, note 61 notre rectification.

65)Sur la Brezaie; I.Popinceanu, op.cit., p.40 et 127.

66) Devla: tête, caboche, mot slave (cf. dovleac 'potiron', comme me le suggère mon ami et collègue M.Paul H. Stahl). En tant que terme appartenant au lexique de l'"Aberglaube", ce mot est absent du livre de Popinceanu.

67) Paparudă: I.Popinceanu, op.cit., p.51 et 191.

68) Les tziganes étant esclaves et allogènes, les Roumains ne les considéraient pas strictement comme des oameni, terme signifiant, certes, hommes, êtres humains, mais aussi Roumains, dans la bouche du peuple. De même creştin 'chrétien' a aussi le sens de Roumain et surtout de Roumain orthodoxe: I.Popinceanu, op.cit., p.140.

69) Notre annexe II. Voir supra, note 58.

70) Le vocable est inconnu du répertoire de L.Gáldi, Les mots d'origine néo-grecque en roumain à l'époque des Phanariotes, Budapest, 1939.

71) Sur les mots pască et Paşte (respectivement 'brioche de Pâques' et 'fêtes de Pâques'): I.Popinceanu, op.cit., p.74 et 192, d'une part, et p.2, 73, 81, 104 et 192, d'une autre.

72) Sur ce mot: Popinceanu, op.cit., p.120-121 notamment (index). L.Gáldi, op.cit.,p.144 ne le connaît qu'avec la signification de 'rapport adressé au prince'.

73) Justinien Ier fut empereur de Byzance de 527 à 565: on lui doit, entre autres, une codification du droit de la Rome antique, connu sous le nom de Codex Justinianus: il fut complété par les Digestes (Pandectes), en 533, puis par les Institutes et, enfin, par un recueil de Novelles ,en grec Néarai. C'est ce mot qu'utilise Néophyte. Gáldi ne le connaît pas lui non plus. Sur l'oeuvre juridique de Justinien, des généralités chez G.Ostrogorsky, Histoire de l'Etat byzantin, Paris, 1969, p.105-107.

74) Du slave sobor, 'assemblée'. Vilean:vileag?"en public".

75) St.Jean Chrysostome, selon la traduction slave, c'est-à-dire st.Jean Bouche d'Or,en raison de son exceptionnelle éloquence.

76) Stidire: cf. le serbe stid 'honte' et stideti se 'avoir honte'.

C.N.R.S.
Université de Paris Sorbonne

## LE SYMBOLISME DE L'INVERSION VESTIMENTAIRE

par Denise POP-CAMPEANU

Les psychologues et les psychanalistes se sont beaucoup intéressés, depuis Freud, à la forme la plus commune de l'inversion vestimentaire connue sous le nom de travestisme; les hommes adoptant des vêtements et des comportements féminins et réciproquement les femmes revêtant des tenues et des attitudes masculines sont des travestis et ont été perçus longtemps comme des marginaux ou des anormaux. Lorsque l'adoption de l'anomalie est quasi permanente, nous avons affaire à des êtres insatisfaits de leur corps - normalement ou anormalement constitué - qui souhaitent de toutes leurs forces le transformer en employant la plus simple des métamorphoses, celle de l'emprunt des vêtements et des apprêts de l'autre sexe.

Les vêtements ont un rôle primordial dans la construction de l'apparence. Lorsque les individus sont normaux et contents de l'être, ils attribuent volontairement à leurs habits le pouvoir de communiquer aux autres leur véritable identité: âge, sexe, statut, rang, fortune, appartenance.C'est le rôle qu'ont tenu, à peu près universellement, les costumes spécifiques locaux, porteurs d'un grand nombre de signes notifiants. Réciproquement, les vêtements et les parures ont le don de déguiser, de masquer la véritable personnalité du porteur et de participer, de toutes pièces, à l'édification d'une autre identité.

Ce qui nous intéresse dans ces pages, c'est l'inversion symbolique, occasionnelle de ces simulacres de changement d'identité et les fonctions vestimentaires qui aident les acteurs à tenir leurs rôles extraordinaires et éphémères. Nous laisserons donc de côté le travestisme sexuel lié aux anomalies biologiques ou psychologiques de l'individu dont le caractère est sinon irréversible, du moins durable. De même, nous mettons à part les déguisements des acteurs de théâtre ou de cinéma dont l'essence même de leur métier est de les faire entrer dans la peau des autres. Grâce aux costumes habilement créés à cette fin, ils s'identifient aux personnages qu'ils incarnent afin d'en livrer la représentation la plus fidèle. Ce n'est pas non plus dans ce cadre que serait à sa place l'analyse des phénomènes de mode qui tendent, de nos jours, à marginaliser les jeunes, soit par des vêtements neutres de style unisexe, soit par des choix dignes du plus pur travestisme. L'exemple actuel des jeunes filles portant crânement des chapeaux d'hommes et vêtues de vestes et de pardessus à large carrure, nous montre comment des pièces naguère encore typiquement et exclusivement masculines passent dans la garde-robe des femmes sans soulever de tollés.

Plus signifiants sont, pour notre sujet, les déguisements occasionnels, travestissements d'un jour (et parfois même de quelques instants) choisis pour célébrer certaines fêtes collectives annuelles. Ces fêtes peuvent être traditionnelles, de très ancienne origine, comme les carnavals de la mi-carême, les mascarades et les jeux rituels pré-chrétiens du Nouvel-An, les fêtes agraires de l'aube des temps (premiers labours, nouvelles semailles, récoltes des moissons, vendanges); ce ne sont là que des exemples parmi tant d'autres cérémonies liées au renouvellement des forces végétales, vitales pour les anciennes communautés villageoises. Mais ces fêtes peuvent être aussi modernes, nées relativement récemment en milieu urbain, tels les corsos fleuris avec défilé de chars et de foules costumées, ou d'inspiration revancharde, comme la fête des pères. En Allemagne, précisément à Hanovre, j'ai vu comment les hommes célébrent le dimanche de printemps qui leur est symboliquement réservé. Hors de leur milieu familial, entre amis de sexe masculin, ils partent en petits groupes, dès le matin du dimanche, circulant à travers la ville dans une voiture décorée de sous-vêtements féminins. Des soutiens-gorge, des slips, des jupons et des combinaisons de lingerie féminine sont accrochés aux portières et à l'antenne de l'auto-radio, flottant au vent comme des bannières. Les joyeux pères sont eux-mêmes vêtus partiellement de pièces vestimentaires féminines, portées par-dessus leurs habits masculins. D'amples jupes ou un tablier de femme recouvrent en partie la culotte courte de cuir ou le pantalon de saison. Une tunique de tissu à fleurs, de couleurs vives, un châle ou un chapeau féminin complètent la tenue masculine qui reste en bonne et dûe place, c'est-à-dire en contact avec le corps mâle, en dessous des déguisements clownesques empruntés à l'autre sexe et accessoirement ajoutés.

Si, dans presque toutes ces fêtes collectives anciennes et modernes, le travestissement sexuel est fréquent, il est intéressant de noter que les comportements d'inversion vestimentaire revêtant de multiples formes étaient autrefois et sont encore aujourd'hui pratiqués dans la plupart des rites de passage ponctuant les grandes étapes de la vie des hommes. De la naissance à la mort, on fait appel à des contrastes (inversion ou rupture avec l'ordinaire) aux moments cruciaux des initiations, notamment pendant les épreuves de séparation et d'agrégation. Les acteurs - et aussi parfois les officiants et les participants aux rites - manifestent la transformation d'état ou de statut dont ils sont les bénéficiaires ou les témoins par un certain nombre de gestes et de comportements opposés ou contraires à ceux qui sont reconnus comme normaux par le groupe d'appartenance. Un des moyens les plus fréquemment employés est la construction d'une image corporelle et vestimentaire différente de l'ordinaire. Cette différence comporte des degrés de variabilité, allant du changement d'un simple petit détail jusqu'à la complète métamorphose du personnage.

Les fléaux menaçant la prospérité de la communauté

ainsi que les malheurs individuels tels que le célibat prolongé, l'infidélité ou l'abandon du conjoint, la stérilité privant le couple d'une descendance, sont des situations ressenties comme particulièrement dangereuses par de nombreuses populations paysannes, et seront combattues par une rupture avec le normal. Les maux que les hommes sont impuissants à combattre ouvertement, les armes à la main, les malheurs que les prières, les sacrifices et les offrandes n'ont pu éviter, seront donc attaqués par la ruse. Les artifices en sont les différentes formes d'inversion: travestissement sexuel, retournement des vêtements, camouflage de la personne par un surcroît de vêtements et de parures, port de masques, déguisement complet, nudité, échange de personnes.

Un certain nombre de questions se posent devant la récurrence de ces comportements inversés. Qui sont les acteurs et quels sont leurs buts? Quand y a-t-il vraiment une volonté des acteurs de changer une situation devenue insupportable? Quelle est la part du jeu et du sérieux durant les transformations d'apparence? Mais d'abord, voyons comment nous pouvons classer les différentes formes de l'inversion.

## Les formes de l'inversion vestimentaire

La méthode structuraliste nous a familiarisés avec les listes (un peu sèches) de relations binaires, qui peuvent être équistatutaires ou d'oppositions hiérarchisées. Il ne sert à rien de classer des polarités et des contraires si nous ignorons les idées-valeurs que telle société observée attache à chacun de ces pôles. Mon discours cessera donc d'être général et se limitera aux sociétés paysannes et rurales de Roumanie dont les mentalités magico-religieuses ont été assez bien étudiées depuis la fin du XIXe siècle.

Qu'est-ce que le monde à l'envers veut dire si nous ne connaissons pas comment les villageois et les villageoises perçoivent ce qui est normal, ce qui est bien, ce qui est beau?

Les Roumains accordent beaucoup d'importance à leur manière d'habiller leur corps et d'orner leur maison.



L'opulence d'un foyer s'estime à partir de la dot de l'épouse en pièces de vêtements et en tissus fonctionnels, décoratifs et rituels. La richesse d'une maisnie se compte au nombre des pièces de vêtements possédées par chacun de ses membres et par le nombre de douzaines de draps, couvertures, coussins, tapis, nappes, serviettes et mouchoirs rangés dans les coffres et les armoires. Peut-être encore plus aujourd'hui qu'autrefois cette sorte d'opulence en tissus, tapis et vêtements est appréciée, puisque la propriété privée se réduit, pratiquement, à ce que l'on a "à se mettre sur le dos". Troupeaux et terres sont collectivisés ou limités à quelques têtes de bétail et à quelques arpents de terre arable pour les exploitants indépendants, vivant en altitude.

Dans toute cérémonie exaltant l'individu et ce qu'il représente au sein de son foyer, de sa famille et de la communauté villageoise, nous voyons donc, en règle générale, une rivalité d'élégance dans le port des plus beaux costumes, richement ornés de broderies étincelantes de couleurs vives ou contrastées, rehaussées de fils d'or et d'argent. Faire étalage de sa richesse vestimentaire n'est jamais critiquée; au contraire le geste est normal, au même degré que "toute consommation ostentatoire" semble cumsecade, c'est-à-dire honorable, convenable et largement valorisante. J'ai vu le même comportement à la ville, chez des citadins de Bucarest dont la joie de montrer leurs garde-robes bien remplies[1] n'avait d'égal que celle des paysannes lorsqu'elles déballent, devant l'étrangère que je suis pour elles, leurs trésors de chemises et de tabliers brodés, de gilets de peau de mouton richement ornés. "Bien vêtu" et "le montrer" aux autres sont donc des pôles d'attraction que nous retrouvons plus loin dans un tableau récapitulatif des oppositions hiérarchisées.

1) Je précise qu'il s'agissait de pièces confectionnées par les porteuses elles-mêmes, ou exécutées par une couturière de métier; ce qui suppose un savoir-faire particulier et une qualité supérieure de l'objet vestimentaire, apprécié par rapport aux vêtements vendus prêts-à-porter dans les magasins d'Etat.

Au bout de l'échelle des valeurs se situent les infâmies du type: "elle n'a rien à se mettre sur le dos"; "il n'a qu'une chemise brodée à montrer".

Les paysannes roumaines tissent, cousent et brodent tant de pièces de leur costume spécifique local durant leur vie que les notions de neuf et de propre sont tout naturellement privilégiées à leurs yeux, par rapport à ce qui est sale, troué, usagé, en loques.

Au village, les costumes traditionnels ont toujours montré des différences entre "pièces portées les jours de semaine et de travail","pièces réservées aux dimanches et aux fêtes" et "pièces spéciales confectionnées et portées seulement aux grandes occasions". D'où les notions bien ancrées d'"ordinaire", de "sacré" et aussi de "spécial". Je considère que l'ordinaire et le sacré se mélangent étroitement parmi les choses communes, habituelles, qui font partie de la vie quotidienne: s'endimancher pour aller à l'église, porter des vêtements beaux et propres pour aller danser, endosser son plus beau costume pour assister à un mariage ou choisir des pièces de couleurs plus sombres pour se rendre à un enterrement, sont des comportements familiers et bien assimilés par les mentalités paysannes. C'est donc la notion de "spécial" qui nous intéressera ici davantage. En effet, dans les occasions exceptionnelles - ou à des moments extraordinaires - interviennent des pratiques magiques que les croyances populaires n'ont jamais totalement rejetées, malgré la foi et la fidélité aux pratiques religieuses affichées publiquement. Ces moments spéciaux sont souvent inclus dans un ensemble plus large de rites normaux se déroulant à l'église ou dans un autre lieu mais devant la communauté villageoise réunie.

Tout culte magico-religieux, toute cérémonie ou rite sotériologique lié à la promotion individuelle du corps,de l'esprit ou de l'âme, comporte des séquences d'inversion. Quelque-chose, à un moment donné, à un endroit précis, sera fait à rebours, à l'envers de ce qui semble la logique de l'ordinaire. Par exemple, considérant le soin, les efforts et l'argent dépensé pour confectionner ou acheter de magnifiques vêtements



de noce, portés par le marié et la mariée, on peut s'étonner de les voir entièrement recouverts d'une grosse pelisse de peau de mouton (fourrure à l'extérieur) ou de tissu de laine à longues mèches ajoutées, et cela même si le mariage a lieu en plein été par une chaleur accablante. Les belles pièces brodées, si précieuses par le temps passé à les créer, ou si coûteuses quand elles sont achetées chez des artisans spécialistes - et dont on est très fier - sont cachées pendant les moments les plus sacrés de la noce: à l'église où la foule se presse, dans les rues du village où les badeaux sont nombreux pendant le trajet emprunté par le cortège de l'église à la maison des socri mari, les parents du mari ou les beaux-parents de l'épouse. Une notion nouvelle apparaît donc clairement: "à des moments spéciaux, il faut cacher ce qui est habituellement un plaisir de montrer" et inversement, "dans d'autres circonstances spéciales, il faudra montrer ce qui est habituellement caché". Nous y reviendrons bientôt.

L'importance des broderies sur les vêtements ne se borne pas seulement à la valeur esthétique ni à leur temps/travail/coût. Certains motifs décoratifs étaient choisis,surtout dans le passé, en fonction du pouvoir magique que leur attribuaient les brodeuses, selon de très anciennes croyances populaires. Gardiennes des ouvertures où pouvaient s'introduire les maladies ou les Esprits démoniaques, les broderies tenaient autrefois des places stratégiques sur les bords des pièces vestimentaires et le long de toutes les coutures. Aujourd'hui ces places fortes, encore visibles sur les chemises, semblent céder aux goûts des paysannes et des rurales pour la conquête des espaces vides. En effet, l'inflation de l'ornementation sur certaines pièces recouvrant les chemises, telles que tabliers et gilets, rend moins sensible l'organisation spatiale du décor sur les fonds. Par contre, l'unicité ornementale de la pièce portée est toujours aussi vivement recherchée de nos jours que dans le passé. Il n'y a pas deux pièces de même genre absolument identiques dans un même village.La recherche de la combinaison décorative unique sur chacune des pièces possédées renforce la singularité de l'individu

qui doit être reconnu, après la mort, dans l'au-delà, par ses proches. Le but est de retrouver là-haut la même organisation familiale qu'ici bas. Cette manière de penser la continuité de l'être après sa séparation du monde des vivants justifie les gestes accomplis par chacun tout au long de sa vie terrestre pour préparer sa propre mort, s'assurer de son bien-être futur et de celui des êtres chers déjà disparus[1]. Le culte des morts est très prégnant et le souci de réunir dans l'autre vie ce qui a été uni dans celle-ci sont des préoccupations quasi quotidiennes. La fonction transcendentale de l'ornementation se trouve justifiée par le nombre étonnant des dénominations populaires données aux motifs décoratifs tissés et brodés sur les pièces des costumes traditionnels et sur les tissus ornant la maison[2].

L'intérêt porté à la multiplicité des compositions ornementales suppose la parfaite lisibilité des motifs décoratifs connus et baptisés. Ils doivent être vus à l'endroit pour être pleinement signifiants, donc reconnus. Or, à la mort d'un proche, l'une des marques les plus fréquentes du deuil est de porter à l'envers certaines pièces de son costume (les doubles tabliers, catrințe, les gilets brodés, cojoace). Beaucoup d'auteurs ont pensé qu'il ne s'agissait que de la volonté de s'enlaidir dans le but de communiquer aux autres son état d'affliction et son désintérêt pour sa propre apparence. Comme pourraient le faire croire d'autres gestes également répandus et fréquents: les femmes décoiffent leurs cheveux en déliant tresses et chignons, les hommes ne se rasent plus pendant trois, neuf ou quarante jours selon les coutumes, ils ne changent pas de chemise; à la ville, certains déchirent un morceau de leur vêtement, arrachent des boutons, incisent une manche ou un pan de cravate.

---

1) cf.P.H.STAHL in Buletinul Bibliotecii Române, vol.X(XIV), 1983,"L'autre-monde, les signes de reconnaissance" pp.87-106.
2) Une liste de 1080 dénominations populaires de motifs décoratifs de broderie a été dressée par Marina MARINESCU (cf. S.C.I.A., tom. 18,nr.1, 1971).



Le geste qui consiste à porter un vêtement à l'envers a été remarqué dans beaucoup d'autres pays et dans de nombreuses autres occasions que le deuil. N'importe quelle malchance, contrariété ou surprise désagréable donnaient lieu au port d'un vêtement à l'envers, en Flandre, en Sardaigne[1]. Aujourd'hui encore, dans nos sociétés modernes occidentales on accorde quelque importance au geste. Quand quelqu'un enfile par étourderie une pièce de vêtement à l'envers, son entourage lui prédit une heureuse surprise, un cadeau dans la journée ou une bonne nouvelle. On entend aussi le contraire, s'habiller à l'envers est un mauvais présage, quelque chose de fâcheux arrivera au maladroit. Pauvre Dagobert des temps modernes...

En Roumanie, il est doûteux que l'inversion vestimentaire n'ait qu'une fonction de signe pour communiquer ses états d'âme à son entourage. Il est plus probable que l'individu accablé par le mauvais sort veuille se mettre à l'abri et réagisse de cette manière pour tromper les forces maléfiques. Dans le cas de la mort d'un parent vivant sous le même toit, ce qui importe est d'échapper au même sort. Le côté asignifiant de l'envers déroutera la maladie et la fera fuir. Ces attitudes sont celles des veuves lors de la mort d'un époux, et celle des jumeaux ou jumelles à la mort de l'autre.

Chez les paysans roumains, "s'habiller à l'envers" se présente parfois d'une autre manière que le simple retournement d'une pièce en tissu ou en peau de mouton orné de broderies. Les notions de face/dos et de devant/derrière ont eu aussi leur importance. Les opinci, ces archaïques sandales de cuir, encore portées de nos jours dans beaucoup de régions du nord et du nord-ouest de la Transylvanie, ont été, à des occasions spéciales, portées à l'envers: le devant par derrière et le talon par devant. Ce geste est rendu possible

---

1) Communication de Marinella CAROZZO étudiant les costumes à Desulo (en Sardaigne). Le fait est courant: en cas de malchance, les femmes retournent leur tablier et leur gilet.

par la flexibilité et par la souplesse des lanières de cuir que l'on peut desserrer à volonté. Cela renforce notre seconde opinion. L'individu malchanceux tentait de tromper les esprits malfaisants en laissant au sol des empreintes de pas inversées par rapport au sens de sa marche. Quand on connaît l'importance donnée par les villageois roumains aux traces faites dans la poussière par les extrémités des hommes[1] (pieds ou chaussures) et des animaux (pattes, griffes, sabots, pinces) ainsi que le rôle joué par l'ombre projetée au sol par les êtres[2] et les choses, on comprend mieux les intentions données au chemin parcouru à rebours, à la fausse piste tracée dans le but de tromper l'ennemi qui est censé poursuivre sa victime.

La mort, la maladie, la peste sont représentées mentalement par des êtres anthropomorphes, androgynes de surcroît. Nous reviendrons plus loin sur la représentation clownesque de ces êtres bissexués.

Chez les Roumains, le plus pur des états inversés se traduit par la nudité. La relation binaire corps vêtu/corps nu est une des plus lourdes de signification. Nous devons à S.Marian et à Mircea Eliade les plus belles descriptions de ces pratiques magiques faites par les jeunes filles et les femmes dans le plus simple appareil. Pour apprécier la valeur de ce geste, il faut insister sur les comportements normaux de ce peuple pudique, presque jusqu'à l'excès. Etre habillé et coiffé convenablement en toutes circonstances et ne jamais se dévêtir complètement dans l'intimité du foyer devant les membres de la famille, même les plus proches, est la règle générale. Les villageois, surtout autrefois, dormaient sans quitter leur chemise de jour - il n'en existait

1) En magie de sorcellerie (la partie pour le tout), la poussière de l'empreinte du pied ou de la chaussure de la personne-objet, est recueillie pour être mélangée à d'autres ingrédients et servir de nourriture magique.

2) L'ombre de la personne-objet d'un acte de sorcellerie peut être mesurée à l'aide d'une corde de chanvre et celle-ci remplace la personne elle-même; elle en est le substitut.



d'ailleurs pas de spéciale pour la nuit - et les femmes, sans ôter leur foulard de tête[1]. La nudité ne faisait pas partie des moeurs même entre époux. On comprend maintenant mieux quelle signification prend l'acte accompli dévêtu complètement. Les filles et les femmes n'en arrivent à cette extrémité que lorsque la situation qu'elles désirent outrepasser est très grave, lourde de conséquences pour leur avenir. Ces pratiques réclament alors un état totalement inversé de l'espace, du temps et des attitudes.

Les femmes stériles - ou croyant l'être - désirant ardement être enceinte, les jeunes filles impatientes de se marier, s'en vont cueillir la mandragore[2] entre Pâques et la Pentecôte. Elles se rendent dans une clairière, loin du village, là où les fées - celles que l'on n'ose pas nommer et qu'on appellent iele (ele), elles - ont usé les hautes herbes en dansant la nuit. Iele sont les gardiennes de la plante magique. Il faut les flatter, les payer en échange des services que l'on attend des racines de cette "Grande Dame" de la forêt. Celle-ci est choisie, quelques jours auparavant, par la vrăjitoare qui la lie avec un ruban rouge pour mieux la reconnaître le moment venu, le plus propice à la réussite de l'acte, à l'heure où le jour rencontre la nuit, à l'aube du vendredi précédant la Pentecôte. La vieille, celle qui sait les incantations, accompagne les praticiennes. La cueillette s'opère en très petits groupes. Le chemin doit être minutieusement tracé de manière à ne rencontrer personne et l'endroit choisi suffisamment loin du village pour ne pas entendre le coq chanter ni les chiens aboyer. Pour mettre toutes les chances de leur côté, les femmes et les filles doivent être en "état de grâce" c'est-à-dire pures, propres. Elles ne doivent pas avoir leurs règles, ni avoir eu des relations sexuelles

1) Aujourd'hui, dans beaucoup de foyers encore, on dort sans se deshabiller. En juillet 1977, je l'ai observé moi-même chez S.P. à Tilişca. La maîtresse de maison se couchait tout habillée, avec son foulard de jour sur la tête.

2) Matragună, en roumain. Il s'agit de l'Attropa bella-dona L.

immédiatement avant. La plante est déterrée avec précaution, sans toucher les racines avec les mains. On s'aide parfois d'une quenouille pour fouiller la terre et de deux pièces de monnaie, ou de sa ceinture pour sortir la plante. On laisse ensuite dans le trou l'argent et la nourriture apportée en cadeau: oeufs rouges de Pâques ou pains rituels.

Pour exécuter ces gestes les femmes se deshabillent et décoiffent leurs cheveux. Pendant les incantations, elles dansent nues autour de la mandragore et font un simulacre de l'acte sexuel. Elles s'embrassent, s'enlacent, se caressent, se couchent l'une sur l'autre puis dansent à nouveau en encerclant la plante magique.

La nudité totale, souvent citée pour cette sorte de rite de fécondité et pour l'amour, est aujourd'hui moins souvent observée. Pour le bonheur et pour récolter l'amour, les filles revêtent leur plus beau costume, celui des jours de fête. Mais si le rite est accompli dans un but maléfique, dans le cas par exemple où une femme trompée veut nuire à sa rivale, il faut alors porter des vêtements sales, usés, proférer des injures, faire du bruit et des gestes obscènes, et surtout ne laisser ni argent, ni cadeau, afin de contrarier au maximum les Esprits de la clairière. La plante est dotée d'ambivalence; elle peut être bénéfique ou maléfique selon les intentions des praticiennes; celles-ci agissent différemment selon les cas et opposent le <u>beau</u> au <u>laid</u>, le <u>sale</u> au <u>propre</u>, le <u>bruit</u> au <u>silence</u>, la <u>pureté</u> à l'<u>obscénité</u>, la <u>flatterie</u> à la <u>grossièreté</u>.

Les formes de l'inversion vestimentaire que nous venons de citer ne nous ont pas encore renseignés sur les rapports entre les relations binaires <u>jeune/vieux</u>, <u>homme/femme</u> et <u>homme/animal</u>. Jusqu'ici les rituels contenant des séquences d'inversion étaient exécutés par des acteurs conscients de les réaliser pour eux-mêmes (rites de passage) soit pour leur bien-être ici-bas ou dans l'autre monde, leur prospérité et leur fécondité, soit pour la protection de leur communauté villageoise menacée par un fléau ou une calamité (rites



d'intensification[1]). Ils ne se travestissaient pas, ne se métamorphosaient pas ni ne disparaissaient dans l'accomplissement des rites d'inversion. Ils recherchaient, par contre, à accumuler sur leur personne un surcroît de forces bénéfiques en recourrant aux charmes magiques des <u>Iele</u>, et à tromper ou à éloigner de leur corps le potentiel démoniaque des Esprits malfaisants et du mauvais-oeil.

Maintenant nous allons aborder une autre manière qu'ont les villageois roumains de renverser le normal et de se représenter un monde à l'envers.

<u>Antagonisme ou complémentarité</u> ?

Les anthropologues voient dans le symbolisme de l'inversion une sorte de catharsis au profit de conflits réels mais latents, soit d'ordre social et politique, soit entre les sexes et les classes d'âge, soit encore entre niveaux hiérarchiques différents. Cette contestation qui explose cycliquement, ne serait possible et admise que dans les pays où l'ordre social ne peut pas être remis en cause[2].

Suffirait-il donc de quelques jours de carnaval par an ou d'un festival pour apaiser les conflits sociaux, d'une mascarade pour assouvir les oppositions entre faibles et forts, d'un travestissement pour oublier les antagonismes entre hommes et femmes ? Si la méthode cathartique était le remède idéal pour dédramatiser les querelles de ménage, alors déguisons-nous, travestissons-nous à qui mieux-mieux. Les joyeux pères de Hanovre que j'ai évoqués plus hauts voient sans doute dans leur travestissement clownesque une échappatoire à la tyranie quotidienne de l'épouse.

Certains rites, minutieusement décrits par les ethnologues ont montré que les déguisements et les discours échangés entre deux parties antagonistes avaient, pour issue fatale de la dramatique, le simulacre de la mort de l'un des deux

1) C'est à Arnold Van Genepp que nous devons les expressions de rite de passage et de rite d'intensification.
2) Cf. Max GLUCKMAN, <u>Order and rebellion in tribal Africa</u>, 1963.

adversaires, suivie aussitôt de sa re-naissance. C'est le cas, dans les villages roumains, des masques rituels du Nouvel-An, joués par le groupe des jeunes gens célibataires, feciori. La représentation la plus fréquente est la mise à mort de la vieille femme enceinte symbolisant la mort de l'année qui se termine et la naissance de celle qui suit. Voilà qu'apparaît une relation intéressante que nous n'avons pas encore traitée, la relation binaire jeune/vieux, qui sous-entend la relation fécondité/stérilité. Dans le cas de la vieille femme, n'est-ce pas un monde à l'envers que de la représenter féconde et prête à accoucher? Notre adversaire, ici, c'est le temps qui fuit et nous dégrade; il nous rapproche, à chaque instant qui passe, de notre propre mort. Le drame se joue entre chaque spectateur et la vieille qu'il faudra faire accoucher avant de la tuer.

Passons à un autre registre illustrant la même relation entre jeune et vieux. Dans le rituel de la demande en mariage, une séquence met en jeu un double échange de la fiancée: une substitution "physique" par une vieille femme en haillons,le visage barbouillé de suie et le ventre plein, comme si elle était enceinte; et un échange métaphorique avec un animal,au sein du discours poétique échangé entre les deux parties.Les peţitorii, les demandeurs, - en principe il s'agit du père et du parrain du jeune homme - engagent un dialogue avec les parents de la jeune fille, dans la maison de ces derniers.Jamais le nom de la jeune fille n'est prononcé; il est question de la recherche d'une chevrette, căprioară, par un jeune chasseur, durant des heures dans la forêt. La chasse est vaine et la chevrette, introuvable. - Ne l'avez-vous pas vue, demande le peţitorul[1]? Les parents de la fiancée répondent qu'ils l'ont trouvée et font entrer dans la pièce une horrible vieille babă. Hilarité, confusion... Non, bien-sûr, ce n'est pas d'elle qu'il s'agit. Et la joute oratoire recommence deux ou trois fois jusqu'au moment où, les peţitorii faisant mine de

1) La demande en mariage se nomme peţit, le demandeur,peţitor.



s'énerver, on amène la vraie căprioară, jeune et vêtue de ses plus beaux atours[1].

Il y a, dans ce rituel, échange d'une personne avec une autre, d'un statut et d'un aspect complètement opposé (jeune/vieille, vierge/enceinte, belle/laide, propre/sale, bien vêtu/en haillons), et représentation métaphorique de la jeune fille par un animal, la chevrette. Le rôle de cette image verbale, jeune fille/animal, est de déplacer sur un autre plan ( la chasse) la difficulté, ou la gêne, ressenties par les deux parties dans ces instants solennels. Demandeurs et répondants se livrent un "combat" fictif pour masquer le véritable qui n'est autre que celui du contrat à passer et dont la dot de la fille et les biens du garçon seront les enjeux.

Mais revenons-en aux jeux masqués qui se déroulent depuis la veille de Noël jusqu'au lendemain du Nouvel-An. Leurs significations apparentes semblent inoffensives. Ces rites et ces jeux ne représentent a-priori que la lutte inégale entre les hommes et le temps, entre les êtres vivants et leur espérance de vie temporelle sur la terre. Les autres personnages figurant dans ces mascarades célèbrent à leur manière la fertilité et la fécondité. La plupart des masques dont les rôles sont toujours tenus par des jeunes hommes, portent les signes de la bissexualité; accoutrés à la fois de vêtements masculins et féminins, ils ajoutent des faux seins et attachent à leur ceinture des massues de forme phallique. Le masque de la Mort est tantôt couvert de tissus noirs ou de vêtements blancs de pénitent; il porte attaché à sa ceinture une cordelette, un cercueil de bois miniaturisé renfermant un objet en forme de phallus; sur sa chemise pendent de lourds faux seins de couleur rouge et une vulve de velours rouge est cousue grossièrement à même les cioareci, les pantalons d'hiver de drap foulé. Les attributs sexuels féminins sont cachés sous une vaste houppelande mais, à certains moments, la mort les exhibe pour déclencher l'hilarité de l'entourage et aussi pour permettre aux diables et aux hommes-ours, armés de massues, de la poursuivre

1) cf.Ioan GODEA, Zona etnografică Beiuş, p.84

et de l'agresser. Le masque de l'ours est, dans beaucoup d'endroits, nommé moşul, l'ancêtre, le grand'père, le géniteur.

Ces jeux sont exécutés à peu près partout dans le pays, mais les masques ne portent pas les mêmes noms. Une étude linguistique approfondie serait intéressante car les noms métaphoriques donnés aux personnages masqués principaux nous apporteraient peut-être un éclaircissement sur les référents historicisés ou mythiques de ces jeux rituels. Apparaîtrait alors l'image d'une confrontation implicite avec d'anciens ennemis politiques, les Turcs, ou avec des "étrangers" perçus comme des adversaires sociaux qui, dans les siècles passés, ont marqué le territoire et les populations. Par exemple, en Moldavie du nord, dans les régions où naguère encore vivait une forte concentration de populations juives, le masque de la vieille femme enceinte, personnifiant d'une manière grotesque l'année écoulée accouchant de la nouvelle, a un rôle ambigü. Nommée Jiud, le juif, cette vieille babă, laide et sale, est un masque couvert d'oripeaux féminins ballotant son énorme ventre et portant une sorte de grand livre saint, fait de quelques feuillets de journaux et de carton, avec lequel elle donne de violents coups sur la tête des gens qui l'approchent un peu trop près. Serait-ce là une réminiscence d'un antisémitisme moyenâgeux? Ou bien le juif est-il représenté au même titre que le pope orthodoxe, parmi les effigies de la troupe des masques. Car, tout aussi dérisoire et drôlatique, le "faux" pope ne se privera pas, au cours des jeux, de battre "à mort" Jiud - alias la vieille - pour qu'elle accouche et renaisse à l'aube de l'année nouvelle.

Dans le Bihor, autour de Beiuş, au centre-ouest de la Transylvanie et en Bucovine, le masque principal représente une tête de cerf, très stylisée, et se nomme turcă[1], les jeunes gens masqués l'accompagnant s'appellent des turcaşi. Dans d'autres parties de la Transylvanie, on le nomme capra, la chèvre, cerbul, le cerf; buhaiul, le taureau, en Moldavie.

---

1) cf.I.GODEA, Zona etnografică Beiuş, pp.94-102.



C'est donc apparemment une relation homme/animal qui prévaut sur une sous-jacente révolte jouée comme une farce historicisée. Mais les drames séculaires vécus par les paysans roumains sous l'occupation ottomane peuvent encore servir de référent à ces actuels jeux inoffensifs.

Ce qui est vraisemblable est que dans ces manifestations carnavalesques et clownesques plusieurs référents sont mélangés. Les archétypes que nous ont légués les panthéons de la mythologie grecque et romaine, avec un substrat de mythes indiens, sont mêlés à des faits d'armes héroïques réels, qui se sont déroulés localement. La toute-puissance des dieux, les exploits des héros légendaires et l'horreur des batailles historiques sont véhiculées de génération en génération par la mémoire collective. Peut-on encore aujourd'hui parler de catharsis à propos de ces réjouissances villageoises de fin d'année? Certainement pas, mais il nous manque des descriptions complètes des rites et surtout les discours échangés entre les masques jouant des rôles ambigüs. Leur bissexualité est indéniable. Leur morphologie mi-homme/mi-animal est également bien lisible: une multitude d'accessoires ornant les masques sont des parties d'animaux morts, et plus particulièrement les extrémités: pattes d'oie, tête et bec de canard, de coq, cornes de bélier, de boeuf et de cerf, plumes de la queue ou du bout des ailes des oiseaux, crinière et queue de cheval, queue de renard. De grosses cloches habituellement portées par le bétail, vaches ou chèvres, sont accrochées à des colliers et à des lanières de cuir formant ceinture ou baudrier. Le tintamarre d'enfer et l'aspect effrayant des masques déclenchent l'hilarité mais fait aussi très peur aux enfants et aux jeunes filles. Des éléments modernes se mêlent aux déguisements anciens qui étaient empruntés aux règnes animal et végétal: des masques à gaz, des lunettes de motocyclistes, des boitiers de phares de vélos, des chaînes, des parapluies, des journaux et des grelots.

A l'église, durant l'office de la nuit de Noël, une procession d'enfants et de jeunes garçons en costumes représentant des anges et des rois mages, apporte la crèche où sera placé

l'Enfant Jesus entre Joseoh et Marie. Les petits garçons jouant le rôle des anges sont vêtus de chemises, de jupes et de tabliers féminins du costume traditionnel local, avec en plus deux grandes écharpes de femmes, croisées sur la poitrine. Leurs coiffures, en forme de tiare, sont ornées de colliers de perles ou de corail appartenant à des femmes du village.Là encore, l'androgynie est accusée. On ne choisit pas des filles, habillées en filles pour faire des anges, mais des garçons travestis en filles.

Ce qui me semble plus intéressant encore, ce sont les veillées funèbres décrites par Ioan Godea pour la région de Beiuş et dans toute la Ţara Crişurilor, au centre-ouest de la Transylvanie[1]. Le défunt est pleuré rituellement du lever du jour au coucher du soleil par les proches parentes qui chantent les <u>bocete</u> de circonstance. Le soir venu, les chants de lamentation cessent. Les parents et amis du mort vont l'honorer de leur présence et agir comme s'il était vivant.Le groupe des <u>feciori</u>, jeunes garçons célibataires, du village est convié aux veillées et se charge de les animer. Il y a, en principe, deux veillées avant le jour de l'enterrement. Les gens âgés évoquent en souvenir le passé du défunt, tout en buvant et en mangeant. Les jeunes organisent les jeux dans lesquels les masques tiennent un rôle important. Les uns sont vêtus de vieux manteaux déchirés et de chapeaux informes et sales; ils barbouillent leur visage de suie; d'autres sont déguisés en animal: ours, chèvre ou cheval. Pour faire <u>calul</u>, le cheval,deux garçons se placent dos-à-dos, se penchent en pliant leur buste de manière à former l'avant et l'arrière de l'animal. On les dissimule sous des oripeaux et un troisième garçon grimpe sur leur dos, à califourchon. Celui qui se trouve à l'arrière-train tient un balai en guise de queue de cheval, qu'il lance d'un côté et de l'autre comme pour éloigner un bataillon de mouches. <u>Calul</u> déambule d'un coin à l'autre de la pièce en bousculant au passage les assistants. Les rires fusent lors-

1) in <u>op.cit</u>.,pp.91-92.



qu'il donne des coups de "queue" aux jeunes filles et aux jeunes femmes. Toutes sortes de jeux nommés <u>mănuşa</u>, <u>morarul</u>, <u>pitele</u>, <u>gâscuţa</u>, <u>crăiţele</u>, ainsi que des jeux de cartes, se déroulent depuis le crépuscule jusqu'à l'aube.

Les jeunes s'amusent réellement en exécutant ces pitreries et il est certain qu'ils oublient le défunt, surtout lorsque ce dernier est âgé et non-apparenté à l'un d'entre-eux. Pour les proches, il s'agit de conjurer le malheur, d'éloigner les causes du décés. Il faut que la maladie, cette mauvaise fée, s'en aille, quitte la maison et surtout ne trouve pas une autre proie sous le toit. Il faut donc l'effrayer, faire du bruit, ne pas la laisser en paix pour accomplir d'autré sale besogne. Quant à l'âme du mort, n'est-ce pas la remplir de sérénité et lui donner des raisons d'apaisement, avant de partir pour le long voyage, que d'être à ses côtés, sans peur, aussi joyeux et animés que de son vivant. De même que le cierge,aussi long que la taille du mort, ne doit pas s'éteindre avant que le corps ne se trouve en lieu sûr, c'est-à-dire enterré dans le cimetière, endroit sacré, le défunt ne doit jamais être laissé seul. Le jour, les femmes le pleurent et le chantent, la nuit les jeunes le rassurent de leurs rires et de leurs jeux.

Cette polarité <u>rires/pleurs</u> se rencontre aussi dans le rituel du mariage. Une séquence, parmi les plus solennelles, se déroule du côté féminin, exigeant des comportements emprunts de tristesse et de sériosité. Simultanément, du côté masculin, un jeu rituel comparable mais inverse est exécuté comme farce déclanchant les rires de l'assistance. Au moment nommé <u>învălitul</u>, quand la <u>naşa</u> (la marraine de la jeune épouse) retire de la tête de la mariée sa <u>găteala de nuntă</u>, sa coiffe spéciale du jour de noce, et lui pose sur la tête sa coiffe de femme mariée, les proches parentes qui les entourent chantent des complaintes arrachant les larmes de la mariée, de sa mère, de ses soeurs. Les chants rappellent durement les devoirs de l'épouse, les tâches harassantes qui l'attendent, son rôle de future mère, brossant un tableau plutôt laconique de la vie conjugale. On pleure la séparation et la tristesse n'est pas feinte; les larmes sont sincères. C'est pendant ces instants

pénibles que pour faire diversion, le parrain du jeune marié, ses proches parents de sexe masculin et ses amis intimes, s'amusent à lui mettre sur la tête le plus informe et crasseux chapeau d'homme qu'ils aient trouvé. Le jeune marié s'esquive, il y a poursuite, lutte, vociférations et éclats de rire. Faut-il voir dans ce plagiat du rituel féminin une volonté des hommes de se moquer des femmes? Je ne le crois pas, même si de nos jours les apparences nous inciteraient à le penser. Je vois plutôt, dans ces comportements d'inversion, une miniaturisation ou une déviation d'un rite plus large autrefois, dans un passé lointain. Les déguisements et les travestissements des jeunes mariés étaient fréquents dans la Grèce antique et en Crète et se faisaient avant de pénétrer dans la chambre nuptiale[1].

Chez les Roumains, nous avons vu dans les descriptions dont nous disposons qu'il est rarement question de travestis-

1) Voici ce qu'écrit Marie DELCOURT dans son ouvrage "Hermaphrodite"(pp.6 et 7) sur le travestissement des mariés: "A Sparte, la jeune épouse a la tête rasée, est habillée de vêtements masculins, est étendue sur le lit, seule et sans lumière. Le mari la rejoint à la dérobée (Plutarque, Lycurgue, 15). A Argos, la mariée se met une fausse barbe pour la nuit de noce (Plut. Vertu des femmes,p.245).A Cos, c'est le mari qui revêt des vêtements féminins pour recevoir sa femme (Plut. 58ème Question grecque)" ....."Un certain nombre de légendes associe le thème de la mort (mariage suivi de mort) avec le thème du déguisement sexuel (Hyménaios)."

La légende Minos et Pasiphaé est significative à ce propos: "Minos faisait mourir toutes ses épouses parce qu'il éjaculait des serpents. Procris s'avisa de lui façonner une vessie de chèvre en forme de sexe féminin, ce qui permit ensuite à Minos de s'unir à Pasiphaé et d'en avoir des enfants. On reconnaît là un rite d'agrégation qui est l'union préliminaire avec un animal. Procris se travestira ensuite en homme pour reconquérir Céphale"

Marie DELCOURT nous convainc ensuite que l'androgynie, la bissexualité des dieux et des héros reçoivent une valeur singulière, positive: l'Héraclès féminin de Cos est vainqueur d'Eurypyle, la Mort; l'Hercule romain, à la longue robe, est donneur de Santé; Dyonisos commande à la croissance des arbres; l'Aphroditos de Chypre reçoit le mai, gage d'abondance; la Vénus Calva est protectrice de toute naissance; Misé se réjouit de belles moissons".



sement sexuel mais, beaucoup plus souvent, de rapports privilégiés entre l'homme et l'animal.

En ce qui concerne le cheval, les Roumains possèdent une grande variété de contes et de légendes dans lesquels des êtres mi-homme/mi-cheval sont dotés de pouvoirs ambivalents. Le folklore de printemps[1] célèbre les Saints-Théodores, représentés dans les croyances populaires par des chevaux métamorphosés en de beaux jeunes hommes. Seul, les trahit, un petit bout de leur queue (de cheval) qui dépasse du bas de leur pantalon. Quand ils arrivent, durant la nuit du Mardi gras[2], on entend de loin le vacarme de leur course infernale dans la campagne et dans la forêt qui résonne de l'écho de leurs sabots. Dès l'aube, ils se tiennent près des fontaines, attendant les femmes et surtout les jeunes filles qui iront y puiser de l'eau. Ces jours-là, les femmes vont en groupe à la fontaine, car; seule, ce serait dangereux. On protège l'entrée de la maison en retournant les pots, bouche contre terre, car les Saints-Théodores, insatisfaits de ne pouvoir ravir les femmes, pourraient se venger en y introduisant des mauvais sorts.

Autrefois, dans les terroirs roumains, il existait des confréries d'hommes dont les pouvoirs magiques étaient réputés guérir de certaines maladies, ensorceler ou désensorceler les possédés du démon. On les croyait capables d'intensifier la fertilité des sols et de soigner la stérilité des femmes. Ces hommes, nommés călușari - le terme dérive du mot cal, cheval - exécutaient des danses spéciales dans les anciens rites agraires. Aujourd'hui, les călușari existent toujours, mais leur seule prouesse est d'apprendre et d'exécuter des danses de virtuosité acrobatique. Ils sont vêtus de leur costume spécifique local, auquel ils ajoutent quelques acces-

1) cf.O.BUHOCIU, Le Folklore roumain de printemps, Thèse principale pour le Doctorat es-Lettres, Faculté des Lettres de Paris, 1957.

2) La fête des "Sântoaderi" commence mardi à midi ("Mardi gras"et dure de sept à douze jours, c'est-à-dire jusqu'au mercredi, jeudi ou vendredi suivant.)

soires: des ceintures de laine tissée, portées en baudriers croisés sur la poitrine et sur lesquelles sont cousus des grelots, des pompons de laine multicolore; leur chapeau ou leur bonnet de fourrure sont ornés de toutes sortes de fanfreluches et ils portent également des jambières à grelots et glands de laine. En main, ile tiennent un long bâton décoré de rubans et de grelots qui leur sert dans certaines figures et dont ils frappent le sol au rythme de leurs pas.

Dans les dénominations populaires des compositions de broderie, toute une série renferme le mot cal, cheval, et selon la disposition des motifs, on trouve pereche de cai, couple de chevaux, patru cai, quatre chevaux, cai în sfădite, chevaux en querelle (la figure les représente dos-à-dos), botul calului, le museau du cheval, etc.

Dans l'architecture de la maison paysanne et des églises souvent apparaît la tête de cheval, simple ou double, dos-à-dos, en bout de poutre faîtière.

Dans les rites que nous venons d'évoquer, nous avons très peu relevé d'échanges complets de vêtements entre hommes et femmes. Les paysannes roumaines ne se travestissent jamais en homme; c'est du moins une règle générale dont je n'ai pas encore trouvé les exceptions. Lorsque les hommes masqués ajoutent à leurs effets masculins des vêtements et des parures féminines, cousent et suspendent à leur déguisement des attributs du sexe féminin, ils le font parce qu'ils représentent des êtres androgynes, telle que Moarte, la Mort, ou parce qu'ils veulent accumuler sur leurs personnages toutes les forces et les pouvoirs engendrés par les deux sexes. C'est le cas de la vieille femme enceinte sur laquelle repose en fait, tous les espoirs de prospérité et de bonheur pour l'année nouvelle. N'oublions pas, non plus, que les séquences comportant des inversions vestimentaires du type déguisement clownesque, sont exécutées par le groupe de jeunes hommes célibataires, jouant les rituels comme le ferait une troupe d'acteurs de théâtre. Ils ne veulent nullement exprimer un antagonisme ni même une dérision ou moquerie envers les femmes en général. Qu'il y ait, au cours des jeux de Nouvel-an des



farces dégénérant en de grotesques simulacres de l'acte sexuel entre les masques armés de massues (les Moşi) et ceux exhibant de faux attributs féminins, cela ne fait aucun doute. Mais, autrefois, les villageois croyaient intensifier la fertilité des sols en les stimulant par magie imitative ( acte sexuel = ensemencement, germination). On se rappelle que dans le rituel de la cueillette de la mandragore, les jeunes filles accomplissaient le même simulacre pour attirer vers elles leur promis.

Il faut cependant rechercher dans la mythologie le symbolisme de l'androgynie qui avait une valeur positive et bénéfique: chacun des deux sexes recevant quelque chose des pouvoirs de l'autre[1]. Héra, la déesse mère, engendra sans le secours d'un géniteur, Héphaistos et Typhée. Zeus lui-même, n'eut pas toujours besoin de se métamorphoser pour rencontrer une épouse, il fit naître de son corps unique une déesse, Athéna, et un dieu, Dionysos. Or, curieusement, ces divinités se sont très souvent travesties, la déesse en dieu combattant et le dieu des Bacchanales, en vierge folle. Pour célébrer Dionysos, au IVe siècle avant notre ère, les hommes, en Egypte, s'habillaient en femme pour suivre la procession en l'honneur du dieu des vendanges. Les rites de fécondité et de fertilité célébrés dans la Grèce antique mettaient également en scène des travestis (hommes ou femmes)[2].

A l'image des dieux de l'Olympe se métamorphosant pour engendrer, un grand nombre de héros se travestissent à certains moments de leur vie légendaire pour accomplir leurs exploits initiatiques: Héraclès en est le plus célébre, mais il faut se rappeler aussi Achille et Thésée, le vainqueur du

---

1) Marie DELCOURT, op.cit., p.27

2) Op.cit., p.15. D'après M.Delcourt, la fête des Oschophories, en Grèce, se réfère à trois couches symboliques: le rite d'initiation des jeunes garçons, une fête de la vendange et une commémoration du retour de Thésée. On y voit deux jeunes garçons habillés en fille, tenant un cep. Or, il y a homonymie du cep avec le scrotum, ωσχη = cep et οσχη = scrotum. C'est donc la même image que le Leucippe crétois, jeune fille phallique.

Minotaure. Achille, travesti en femme, fut amené à tuer une amazone aux attributs masculins. Quant à Thésée, le roi légendaire d'Athènes, il a terrassé le Minotaure, ce monstre mi-homme/mi-taureau, né des amours de Pasiphaé, épouse de Minos, et d'un taureau blanc envoyé par Poséidon.

Pour la seconde fois nous rencontrons Minos et Pasiphaé (cf. infra, p.271, note 1). Il est tentant de rapprocher ces deux légendes, celle du Minotaure et celle où une vessie de chèvre, en forme de sexe féminin, permit à Pasiphaé d'être fécondée par Minos et de lui donner une descendance. On se rappelle que les jeux rituels masqués du Nouvel-An, chez les Roumains, se nomment le plus communément, capra, la chèvre. En Moldavie, elle se nomme buhaiul, le taureau, et dans le Bihor, turca. Or, certains chercheurs voient dans le terme turcă, un dérivé du mot d'origine slave, turu,[1] qui veut dire bison, aurochs. Chèvre et taureau sont deux symboles initiatiques mettant en puissance les forces viriles de la procréation et les forces féminines de la fécondité et de l'enfantement. On les retrouve accumulées dans la représentation des masques et dans leurs simulacres de copulation dans les rites propitiatoires de la naissance de la nouvelle année.

C'est la recherche de la complémentarité et du cumul des forces que les hommes, à l'image des dieux et des héros de légende, essaient de reconstituer en ajoutant à leurs propres habits quelques pièces appartenant au costume de l'autre sexe.

Mais alors pourquoi les paysannes roumaines n'utilisent-elles pas ce subterfuge, dans leurs pratiques magiques, pour dompter, comme les hommes, les forces maléfiques et réussir leurs voeux les plus secrets en se travestissant? C'est la nudité sacrale, la plus radicale des formes d'inversion qu'elles ont privilégiée depuis des temps immémoriaux. Comme les prêtresses antiques, les paysannes roumaines offrent symboliquement leur corps en sacrifice, mais elles le font - depuis longtemps déjà - en cachette et surtout hors des regards in-

1) Cité par I.GODEA, op.cit., p.95



discrets.

Au delà d'un antagonisme subversif et de la recherche de la complémentarité bénéfique, le symbolisme de l'inversion vestimentaire va nous conduire vers la quête du "Grand Temps"[1] ou, plus simplement, du "moment favorable".

## A la recherche du moment favorable

Il est temps de récapituler, en plusieurs tableaux les circonstances, le temps, l'espace et les relations binaires mises en jeu par l'inversion vestimentaire, telle qu'elle est encore aujourd'hui pratiquée dans les villages roumains.

### Les circonstances

| Pratiques normales | Rites de communauté | | Pratiques magiques |
|---|---|---|---|
| | Rites de passage | Rites collectifs d'intensification | |

Les circonstances peuvent être divisées en trois grandes classes: 1) Les pratiques normales (liées à l'individu); 2) Les rites de communauté, qui se subdivisent en deux sous-classes: a) les rites de passage (liés à l'individu mais intéressant la communauté villageoise tout entière); b) les rites collectifs d'intensification; 3) Les pratiques magiques (liées à l'individu et exécutées en cachette).

Les pratiques normales du port d'un vêtement à l'envers sortent du cadre de notre présente étude; il est néanmoins intéressant de se rappeler qu'elles existent couramment. Hommes

1) Mircea ELIADE dans Images et symboles, p.75, écrivit: "... un mythe arrache l'homme de son temps à lui, de son temps individuel, chronologique, "historique", et le projette, au moins symboliquement, dans le Grand Temps, dans un instant paradoxal qui ne peut pas être mesuré parce qu'il n'est pas constitué par une durée. Ce qui revient à dire que le mythe implique une rupture du Temps et du monde environnant; il réalise une ouverture vers le Grand Temps, vers le Temps sacré".

et femmes retournent, en cas de pluie ou de neige, leurs beaux gilets ou leurs magnifiques vestes de peau de mouton ornés de précieuses broderies. Pour protéger ces pièces coûteuses - que l'on ne peut renouveler sans de grandes privations - et leur assurer ainsi un plus long usage, on les retourne, c'est-à-dire que l'on porte à l'extérieur le côté fourrure et à l'intérieur le côté broderies.

J'appelle rites de communauté toutes les fêtes à caractère social ou religieux, célébrées publiquement, devant la communauté villageoise. En font partie les rites de passage (naissance, puberté, fiançailles et mariage, mort et culte des morts) et les rites d'intensification (agraires, fêtes des récoltes, des vendanges, etc.). Les premiers adviennent à chaque membre de la collectivité; ils donnent lieu à une large publicité et réunissent une partie, sinon la totalité du groupe d'appartenance. Quant aux seconds, ils intéressent la totalité du groupe et ont été, jadis, très massivement exécutés lorsqu'un fléau naturel, une épidémie ou une épizootie menaçaient de décimer ou d'appauvrir la communauté villageoise. Nous avons vu que, malgré le caractère sacré, donc institutionnalisé et parfaitement rassurant de ces rites, certaines séquences revêtaient une forme spéciale, proche de la magie. C'est dans ces moments spéciaux que l'inversion vestimentaire prend sa valeur symbolique.

Enfin les pratiques magiques, faites pour l'amour ou pour la haine, pour le bien ou pour le mal, sont liées aux contraires. Les actes sont exécutés en cachette, en solitaire ou en très petit nombre, guidés par la vrăjitoare, la sorcière qui souvent est une vieille parente détenant les secrets des incantations et sachant mener les opérations.

L'espace

Il peut être neutre, sacré, magique. Les limites entre ces trois lieux sont évidemment difficiles à cerner. Les barrières entre le sacré, bien organisé et même institutionnalisé par l'église, s'opposant à celles du magique, plus flou et cependant très rationalisé par les mentalités paysannes, puis-



que le recours à l'inversion semble fonctionner comme une logique implaccable de renversement de l'ordre ordinaire, donc du sacré.

C'est pourquoi, dans le tableau suivant, je commence par opposer sacré et magique

| | | |
|---|---|---|
| espace sacré<br>église<br>cimetière | frontière<br>clôture | espace magique<br>pont<br>carrefour |
| habité<br>cultivé | bornage | forêt<br>clairière<br>friche |
| haut | | bas |
| sommet | | vallée |
| montagne | | plaine |
| grenier | | cave |
| eau courante | | eau stagnante |
| dedans | | dehors |
| | seuil de la maison et de l'église<br>porche d'entrée | |
| ici-bas | | dans l'au-delà |
| | cimetière<br>tombe | |

Les simples listes d'oppositions binaires ne laissent pas apparaître clairement les endroits formant l'entre-deux des lieux sacrés et des lieux magiques, sur la ligne médiane j'ai indiqué des points de rencontre, là où c'était possible. Ce sont les endroits où des actes magiques sont faits avec le plus de chance de réussite (selon les croyances populaires).

Le temps

| | | |
|---|---|---|
| jour | | nuit |
| | les deux points<br>de rencontre<br>(crépuscule, aube) | |
| propice | | interdit |
| séparation | | intégration |
| | pivotement<br>du profane au sacré | |

La perception du temps favorable pour accomplir avec succès les rites propitiatoires ou sotériologiques font apparaître, plus clairement que l'espace, la notion d'<u>entre-deux</u>, entre temps neutres et temps chargés de forces contraires. Les deux temps forts de la journée sont ceux des points de rencontre entre le jour et la nuit, soit au crépuscule et à l'aube. Ce sont des instants sans durée mesurable, un temps flou, un temps hors du temps. Lors des veillées funèbres, c'est le moment choisi pour le renversement des comportements (rires/pleurs).

<u>Les relations binaires</u>

Les relations concernant le corps et les vêtements peuvent être mises en parallèle et paraître ensemble dans un même tableau récapitulatif:

| Corps 1 | 2 | Vêtement 3 | 4 |
|---|---|---|---|
| Homme mâle | Femme femelle | masculin | féminin |
| vêtu | nu | **pièces en plus** | pièces en moins |
| côté droit | côté gauche | à l'endroit | à l'envers |
| haut | bas | haut | bas |
| taille | | ceinture | |
| face | dos | face devant | dos derrière |
| jeune | vieux | neuf | usé, déchiré, troué |
| pur | impur | propre | sale |
| cheveux coiffés | cheveux décoiffés | | |
| barbe rasée | non rasée | | |
| montré | - caché<br>- échangé | montré | - caché<br>- échangé |
| normal | métamorphosé | de fête ou de deuil | des jours ordinaires |
| | | normaux et durables | -d'un seul jour<br>-de déguisement |
| homme | animal | | -zoomorphe |



Les premiers termes de ces deux listes binaires (colonnes 1 et 3) sont, en principe, chargées des idées-valeurs et s'opposent de manière hiérarchique aux termes des colonnes 2 et 4. Pourtant, entre homme/femme, mâle/femelle, masculin/féminin, nous n'avons pas trouvé d'antagonisme ni de rapports de force entre les deux pôles. Le point de rencontre des deux, leur union dans un acte procréateur reste une séquence importante des rites et le désir de cumuler sur un seul être les pouvoirs surnaturels émanant de l'un et de l'autre est une manière de concevoir le dépassement de la condition humaine. Par magie imitative, cette rencontre doit favoriser la fertilité de la terre nourricière et apporter richesse et prospérité à la communauté villageoise.

Sur ce dernier tableau, un seul point de coïncidence des contraires, formant l'entre-deux, nous est apparu clairement: sur le corps, la taille, matérialisée par la ceinture dans la colonne vêtement. La ceinture est le point de liaison entre le haut et le bas, entre l'admis et le défendu. La ceinture et aussi le tablier qui est lié à la taille sont des pièces vestimentaires souvent citées dans les pratiques magiques.

Les points de rencontre de l'espace, du temps et de certaines des polarités mises en lumière par le symbolisme de l'inversion vestimentaire sont, en fait, des "passages difficiles" à franchir lorsqu'il y a rupture de niveau et pénétration dans un ordre différent: du profane au sacré et du sacré au magique. "Le héros d'un conte initiatique doit passer là 'où la nuit et le jour se rencontrent', ou trouver une porte dans un mur qui n'en montre aucune, ou monter au Ciel par un passage qui ne s'entrouvre qu'un instant, passer entre deux meules en continuel mouvement, entre deux rocs qui se touchent à tout moment, ou encore entre les mâchoires d'un monstre, etc. Toutes ces images mythiques expriment la nécessité de transcender les contraires, d'abolir la polarité qui caractérise la condition humaine, pour accéder à la réalité ultime".1)

1) M.ELIADE, <u>op.cit.</u>, pp.108-109

L'homme d'hier et d'aujourd'hui, comme le héros d'un conte initiatique, doit franchir, au cours de sa vie, une quantité de "passages difficiles". Qu'il ait conscience ou non des "paires d'opposés" qui structurent les idées-valeurs de la société dont il est membre, il semblerait que les rites collectifs ou secrets, auxquels son groupe l'a initié, lui ont laissé en héritage la perception du "moment favorable". Au cours d'un rituel, il sait que l'instant qui doit se transformer en moment favorable ne peut se passer que si toutes les conditions sont réunies. Pour cela, il choisit minutieusement l'endroit et le temps où les contraires se rejoignent, il rompt avec son apparence ordinaire, modifie son aspect corporel ou vestimentaire, privilégie son déguisement en accumulant les attributs spécifiques des deux sexes, et inverse complètement son comportement.

L'homme essaie d'apporter un remède à toute situation jugée dangereuse - donc anormale ou contraire à l'ordre habituel - en recourrant à la force des contraires. En mimant un monde à l'envers, il espère rétablir l'ordre normal des choses; en jouant une double inversion il espère conjurer le mal et attirer la chance de son côté.

+ + + +

## Bibliographie

ANDREESCU-MIEREANU, Ioana.- La sorcellerie au XXe siècle: Pratiques magiques en Petite Valachie (Départ. de Gorj),Paris,EHESS,octobre 1980.

BATESON, Gregory.- La cérémonie du naven.-Paris,Les Editions de Minuit, 1971.

BELMONT, Nicole.- Arnold van Gennep. Le créateur de l'ethnographie française. Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1974.

BRAILOIU, Constantin.- Bocete din Oaş. Bucureşti,1938

BUHOCIU, Octavian.- Le folklore roumain de printemps.-Thèse principale pour le Doctorat es-Lettres. Faculté des Lettres de Paris, 1957.



DELCOURT, Marie.- Hermaphrodite. Mythes et rites de la bissexualité dans l'Antiquité classique.-Paris, Presses Universitaires de France, 1958.

ELIADE, Mircea.- Images st symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux.- Paris, Ed.Gallimard,1952

" " De Zalmoxis à Gengis Kahn. Etudes comparatives sur les religions et le folklore de la Dacie et de l'Europe orientale. Paris. Payot, 1970.

GLUCKMAN, Max.- Order and rebellion in tribal Africa.- London, Cohen and West, 1963.

GODEA, Ioan.- Zona etnografică Beiuş.- Bucureşti, Editura Sport Turism, 1981.

MAERTENS, Jean-Thierry.- Ritologiques en 5 vol. no.4 Dans la peau des autres.- Paris, Ed.Aubier-Montaigne, 1978.

MARIAN, S.Fl.- Sărbătorile la Români. Studiu etnografic. Vol.I Cârnilegile.- Bucureşti, Inst. de Arte Grafice Carol Göbl, 1898.

MARINESCU, Marina.- Arta populară românească. Ţesături decorative. Editura Cluj-Napoca, 1975.

STAHL, Paul-Henri.- "L'organisation magique du territoire villageois roumain", L'Homme, vol. XIII, no. 3, juil.-sept., 1973.

" " " "L'autre-monde, les signes de reconnaissance", Buletinul Bibliotecii Române, vol.X (XIV), 1983.

---

## POZIŢIA INTERNAŢIONALĂ A ŢĂRII ROMÂNEŞTI ŞI IMPLICAŢIILE EI POLONEZE LA ÎNCEPUTUL SEC. AL XVI-LEA

### Pe marginea unui document

de Matei CAZACU

Ca şi în cazul Moldovei, asupra Ţării Româneşti s'a exercitat în cursul secolelor XV-XVI o dublă presiune externă care urmărea, în esenţă, încadrarea voevodatului muntean în sistemul politico-militar al celor două state rivale - Ungaria şi Inperiul Otoman - ce îşi disputau această zonă de influenţă. Dacă scopurile celor două mari puteri medievale în bazinul carpato-dunărean erau aproape identice, metodele lor de a-şi asigura dominaţia asupra statului muntean erau total diferite: în timp ce regii unguri, începând cu dinastia de Anjou, au creat între ei şi domnii Ţării Româneşti o legătură feudo-vasalică, întărită prin acordarea unor feude (Amlaşul, Făgăraşul şi, în unele momente, Severinul), sultanii otomani, se pare de la Baiazid I din 1394, au pretins plata anuală a unui haraci care simboliza răscumpărarea păcii şi asigura libertatea comerţului între cele două maluri ale Dunării de Jos. La aceasta se adăugase ocuparea de către Turci a principalelor cetăţi de pe malul stâng al Dunării, însemnate puncte strategice şi "schele" prin care se făcea un comerţ intens pe uscat între Peninsula Balcanică şi Mediterana Orientală cu Europa Centrală.

Situaţia de drept a Ţării Româneşti în acest cadru a

fost reglementată în mai multe rânduri în cursul secolelor XV-XVI prin păcile turco-ungare din anii 1429[1], 1444[2], 1451[3], 1483[4] şi 1503[5]. Aceste tratate internaţionale (din care ni s'a păstrat doar textul celor din 1451 şi 1503; pentru cele din 1444 şi 1483 avem fie cuprinsul tratativelor, fie corespondenţa dusă după încheierea lor, în timp ce armistiţiul din 1429 nu s'a descoperit încă) mărturisesc pentru imposibilitatea în care se găseau cele două puteri rivale de a-şi impune o dominaţie necontestată asupra Ţării Româneşti. Cele mai explicite prevederi se găsesc în pacea încheiată la 20 Noembrie 1451 între Mehmed al II-lea şi Iancu de Hunedoara, guvernatorul Ungariei: "Et etiam Latislaus, Wayda Balachorum (= Vladislav al II-lea - n.n.) quid tenetur dominacioni mee (=Mehmed al II-lea - n.n.), sive cum tributo,sive cum alio servicio, id exolvat et faciat dominacioni mee. Sic eciam quid tenetur regno Hungarie aut gubernatori: audiencia, obediencia et obligacio,aut cum aliis serviciis,hoc faciat.Et, dum de premissis ambabus partibus satisfecerit, maneat in pace; ubi vero quid mihi aut domino gubernatori tenetur, non solveret, et eciam dominis Hungarie, habeat quelibet pars liberam facultatem ipsum perturbare et ad solvendum compellere, et per hoc pax firmata non violetur. Et iste Ladislaus, qui nunc est dominus super Balachos, usque terminabitur ista treuga ipse fiat dominus et, si ipsum Ladislaum, durante ipsa pace, mori contigerit, nulla pars habeat facultatem in Transalpinis preficere dominum, nisi illum quem illa terra dilexerit. Et ille qui tunc esset dominus super Balachos maneat in predicta disposicione usque terminum prenominatum,prenotatum".

Pentru a-şi asigura preeminenţa asupra puterii rivale, Ungaria şi Imperiul Otoman au pretins ca domnii munteni să le dea şi câte un fiu sau mai mulţi ca ostateci, împreună cu o curte de copii ai principalilor boieri[6]. Se creau astfel două facţiuni nobiliare în ţară, care trebuiau să reprezinte interesele Budei sau ale Adrianopolului (mai târziu Constantinopolului), după cum aveau fiii daţi ostateci într'o parte sau alta. Aderarea la una sau alta din facţiuni era grăbită, pentru boierii munteni, şi de aşezarea geografică a domeniilor: cei cu domenii în sudul ţării, cum vor fi Craioveştii, pentru a nu şi le vedea devastate de incursiunile bandelor de achingii şi, totodată, pentru a-şi putea desface produsele acestor domenii în sudul Dunării, vor face jocul Turcilor(sau al beilor de la Dunăre), în timp ce marii proprietari din regiunile de dealuri se vor orienta spre Ungaria[7]. O scrisoare a lui Basarab Ţepeluş către Braşoveni, din Decembrie 1479,neexploatată până astăzi în chip mulţumitor, descrie acţiunile facţiunii filo-turce din Muntenia începând cu anul 1456 - înlocuirea din domnie a lui Vladislav al II-lea cu Vlad Ţepeş - până la expediţia turcească din 1479, încheiată tragic în Octombrie la Câmpul Pâinii[8]. Dacă acuzaţiile din această scrisoare sunt adevărate, atunci putem afirma fără să exagerăm că boierii amintiţi formau mai mult decât o facţiune, ci un "partid" politic, cu un program întreg de acţiune extins şi asupra Moldovei şi Transilvaniei. In cursul secolului al XVI-lea se vor contura mai clar cele două grupări boiereşti, care vor domina viaţa politică a ţării şi în secolul al XVII-lea.

In istoria rivalităţii turco-ungare asupra Ţării Româneşti, balanţa a înclinat din ce în ce mai mult în favoarea primei puteri, ea reuşind în cele din urmă să impună şi un monopol economic asupra ţărilor române la jumătatea secolului al XVI-lea. Cauzele acestei reuşite sunt numeroase: nu voi analiza aici superioritatea militară otomană, nici criza internă a regatului maghiar din secolele XV-XVI, ci vreau să relev un factor neluat în seamă până astăzi, care a jucat însă un rol eminent în stabilirea suzeranităţii turceşti asupra Ţării Româneşti, şi anume factorul economic. Am arătat cu altă ocazie[9] modul în care, începând din anii 1452-1456, ţările române s'au orientat pe plan economic în chip precumpănitor spre Imperiul Otoman, unde negustorii munteni şi moldoveni beneficiau de libertatea comerţului, în timp ce spre nord Braşovul şi Sibiul, în cazul Ţării Româneşti, şi Liovul, în cazul Moldovei, oraşe cu drept de depozit şi etapă (Stapelrecht), le interziceau să meargă cu mărfurile în interiorul Transilvaniei şi, respectiv, al Galiţiei.

Această nouă orientare economică (şi, evident, şi poli-

tică), îmbinată şi cu o politică protecţionistă pe care am denumit-o "mercantilism incipient", a fost resimţită de Ungaria ca o rupere a contractului feudal-vasalic ce o lega de Ţara Românească, astfel că între 1452-1455 Iancu de Hunedoara a reluat cele două feude, Amlaşul şi Făgăraşul, de la Vladislav al II-lea. Vlad Ţepeş, care va duce o politică de alianţă strânsă cu Ungaria împotriva Turcilor (deşi adus pe tron de o conspiraţie a facţiunii filo-turce), va relua Amlaşul şi Făgăraşul, însă din 1462 cele două feude nu vor mai fi acordate domnilor munteni, în ciuda apropierii dintre Radu cel Frumos,şi succesorii lui la tron, şi Matei Corvin, regele Ungariei[10]. Domnii munteni de după Vlad Ţepeş nu au renunţat însă la pretenţiile lor asupra Amlaşului şi Făgăraşului - pe care Vladislav al II-lea, cel căruia îi fuseseră retrase, le numea "ocina mea adevărată şi ţărişoara mea, Făgăraşul şi Amlaşul"[11] - ci şi-au menţinut titlul de duce al lor în actele solemne din secolele XV-XVII. Politica lor de echilibru, între Ungaria şi Imperiul Otoman, care a salvat Muntenia de soarta ţărilor Peninsulei Balcanice transformate de Turci în paşalâcuri, se făcea însă pe o coardă din ce în ce mai puţin elastică. In aceste condiţii, Ungaria trebuia să se mulţumească tot mai mult cu promisiuni de alianţă şi ataşament la cauza creştinătăţii, dar care nu angajau pe Munteni la rezistenţă armată împotriva Turcilor în cazul unei expediţii de jaf în Transilvania. Iată de ce Amlaşul şi Făgăraşul nu au fost redate Ţării Româneşti, în ciuda bunelor raporturi cu Ungurii ale lui Basarab Ţepeluş sau Vlad Călugărul.

Radu cel Mare (1495-1508), deşi considerat de Nicolae Iorga "mare doar pentru călugări", a urmărit cu tenacitate în politica sa externă menţinerea echilibrului devenit tradiţional dintre Turci şi Unguri, adăugându-i însă dimensiuni noi, a căror importanţă nu a fost pe deplin surprinsă până astăzi[12]. Poziţia internaţională a Ţării Româneşti a fost pusă în discuţie în primăvara anului 1502, când au început tratativele pentru încheierea unei noi păci între Vladislav al II-lea, regele Ungariei, şi Baiazid al II-lea. Prin



textul cu propunerile de pace, datat din 22 Februarie 1502, Vladislav înţelegea să includă de partea Ungariei "regatele noastre al Moldovei şi al Ţării Româneşti, cu voevozii lor Karabogdan şi Radul şi cu fiii şi urmaşii lor"[13]. In plus, solii unguri pretindeau ca Radu cel Mare să plătească haraci Turcilor cu "permisiunea expresă" a lui Vladislav al II-lea, fapt ce nu convenea, desigur, lui Baiazid. Andrea Gritti,solul Veneţiei la Poartă, în relatarea pe care o face în anul următor Senatului, arată că Baiazid nu vroia să consimtă la aceste două pretenţii ale regelui Ungariei, "părându-i-se că nu ar fi cu cinste maiestăţii sale ca cel care ar avea să-i plătească haraci să nu-l recunoască imediat ca pe superiorul său: nu mai puţin îi părea că nu ar fi de demnitatea sa ca un tributar al său să fie numit în prevederile păcii de partea regelui "(= Ungariei - <u>n.n.</u>)[14]. In cele din urmă însă Baiazid a acceptat aceste puncte şi pacea s'a încheiat la 20 August 1503 pe o perioadă de 7 ani[15].

Din relatarea lui Andrea Gritti se poate desprinde foarte clar esenţa rivalităţii ungaro-turce în privinţa Ţării Româneşti: Turcii, care percepeau de la Radu cel Mare un tribut anual pe care acesta îl aducea personal sultanului,nu puteau concepe ca Ungaria să încadreze Ţara Românească în tratatul de pace de partea ei, în timp ce Vladislav al II-lea, în virtutea vechii legături feudo-vasalice, a reuşit să-şi impună punctul de vedere. Suzeranitatea ungară asupra Munteniei - şi acest lucru l-a înţeles, desigur, şi Baiazid al II-lea - era însă o formulă ce nu mai corespundea realităţii, atâta vreme cât Radu se prezenta anual la Poartă cu haraciul, iar garnizoanele turceşti străjuiau ambele maluri ale Dunării de la Vidin la Chilia. In plus, un contract feudo-vasalic nu putea fi conceput fără remiterea unui feud de către suzeran vasalului său, lucru pe care Matei Corvin şi Vladislav al II-lea nu l-au mai făcut pentru domnii munteni. De aceea Turcii nu au privit niciodată cu ochi buni dorinţa domnilor români de a avea feude în Transilvania, considerându-le şi ca pe nişte eventuale locuri de refugiu în caz de felonie faţă de ei.

+ + +

In vara anului 1502 trecea prin Ţara Românească Nicolae Firley solul Poloniei la Poartă, venit să încheie cu Turcii un tratat de pace valabil pe timpul domniei noului rege Alexandru, fratele lui Ioan Albert (mort, ca rege al Poloniei la 1501) şi al lui Vladislav al Ungariei[16]. De atunci datează apropierea lui Radu de Polonia, fapt ce avea să nuanţeze politica tradiţională munteană de balanţă între Turci şi Unguri, adăugându-i un nou factor. La 16 Noembrie 1502 Radu cel Mare scria regelui Poloniei o scrisoare (trimisă cu Firley) prin care, amintindu-i de "credinţa şi serviciile" aduse predecesorului său, Ioan Albert, şi exprimându-şi dorinţa de a-l sluji şi pe el în acelaşi chip, îl ruga să intervină pe lângă Vladislav al Ungariei ca să-i restitue pentru "credincioasele noastre servicii" "unele moşteniri de la moşi şi strămoşi", anume Amlaşul, Făgăraşul şi Rodna[17]. Demersul domnului muntean era făcut, desigur, în urma ajutorului diplomatic dat Polonilor la Poartă pentru încheierea păcii cu Turcii. In acelaşi timp, venind în timpul tratativelor dintre Unguri şi Turci, cererea lui Radu îl silea pe regele Ungariei să-şi precizeze poziţia faţă de domnul Ţării Româneşti şi să-i răsplătească, desigur, ajutorul diplomatic dat. După o oarecare ezitare însă, Vladislav al II-lea a concedat în 1501 Făgăraşul lui Ioan Corvin, fiul lui Matei Corvin, care avea să-l stăpânească până la moartea sa, întâmplată în 1505[18].

Relaţiile polono-muntene se reiau în vara anului 1504 când moartea lui Ştefan cel Mare repune în chestiune problema echilibrului politic în spaţiul carpato-dunărean. Fiul şi urmaşul său la tron, Bogdan cel Chior (1504-1517) a atacat în toamna aceluiaşi an Pocuţia, regiune disputată de Poloni şi Moldoveni, ocupând cetăţile Colomea, Cessibic şi Tesmenicz şi instalând garnizoane moldoveneşti[19]. In faţa acestei situaţii, la 28 Octombrie 1504, regele Alexandru trimetea la Baiazid un nou sol, pe Bernard Golavynski, pentru a se plânge de incursiunile pe care Turcii şi Tătarii, aliaţi ai Moldovenilor, le fac împotriva Poloniei în ciuda tratatului de pace încheiat de Nicolae Firley în 1502[20]. Cu acelaşi sol, Alexandru adresează o foarte importantă scrisoare lui



Radu cel Mare prin care, întrebându-l de ce nu a atacat Moldova după moartea lui Ştefan, îi cere totodată să-i transmită informaţii asupra intenţiilor Turcilor în privinţa lui Bogdan şi a Moldovei[21].

Apelul regelui Alexandru către Radu cel Mare nu a răsunat în pustiu: domnul muntean avea de răzbunat răşluirea de hotar pe care Ştefan cel Mare o impusese lui Radu cel Frumos şi urmaşilor săi, luându-le judeţul Putna cu cetatea Crăciuna[22]. La acest vechi vad de duşmănie între Munteni şi Moldoveni s'au întâlnit, gata de luptă, în Octombrie 1506, oştile lui Radu cel Mare, care aducea şi un pretendent la tronul Moldovei, şi cele moldovene conduse de Bogdan în persoană. Intre timp însă evenimentele se precipitaseră, luând un curs defavorabil Moldovei: după ce Bogdan, care cedase Pocuţia pentru a realiza o căsătorie cu Elisabeta, sora fraţilor Jageloni, ce ar fi urmat să i-o aducă zestre, înţelesese zădărnicia încercării sale, el a atacat din nou această regiune la sfârşitul lui Septembrie 1506, în vremea interregnului cauzat de moartea regelui Alexandru (19 August). Trupele moldovene au reocupat Colomea, Cessibic, Cameniţa şi Sniatin, izgonind garnizoanele polone de acolo[23]. La scurt timp după aceasta, Polonii reuşesc să ocupe cetăţile pierdute şi pradă nordul Moldovei până la Botoşani. Totodată, consilierii coroanei polone, cărora le revenea conducerea treburilor ţării pe durata interregnului, adresează lui Bogdan o solie având ca misiune îndepărtarea sa, măcar temporară, de chestiunea Pocuţiei: cel vizat era Radu cel Mare, ale cărui intenţii reale sau plăsmuite, de a ataca Moldova în 1504, Polonii i le dezvăluie domnului moldovean[24]. N'ar fi imposibil ca, paralel cu aceasta, Polonii să fi corespondat şi cu Radu, cerându-i să-l atace pe Bogdan. Pe de altă parte, această acţiune convenea şi Turcilor, care nu puteau agrea căsătoria lui Bogdan cu sora regelui Poloniei. Cert este că Radu nu a pornit, în Octombrie 1506 împotriva Moldovei fără asentimentul Turcilor, bucurându-se, fără îndoială, şi de acordul tacit al regelui Ungariei, pentru care apropierea lui Bogdan de Polonia putea periclita propria sa

suzeranitate asupra Moldovei[25]. Cunoaştem desfăşurarea evenimentelor din cronica lui Grigore Ureche şi este sigur astăzi că mitropolitul Maxim a acţionat ca mediator din partea regelui Ungariei, ce se va fi temut, în ultimul moment, de o intervenţie militară a Turcilor[26].

După un interregn care a durat aproape patru luni, dieta întrunită la Piotrków alege ca rege al Poloniei pe Sigismund cel Bătrân, al cincilea frate Jagelon, la 31 Decembrie 1506. Incoronat la 24 Ianuarie 1507, noul rege s'a văzut confruntat, din primele luni ale domniei sale, cu o gravă primejdie: atacurile îndreptate împotriva Lituaniei de către statul moscovit, la a cărui conducere venise de curând cneazul Vasile al III-lea[27]. Inainte de a porni la luptă cu puternicul său vecin de la răsărit, Sigismund trimete soli la fratele său Vladislav regele Ungariei, pentru a încheia un tratat de alianţă între cele două regate, înnoind astfel tratatul din 1499 dintre Vladislav şi Ioan Albert. Noul tratat s'a semnat la Buda la 28 Mai 1507, rostul său principal fiind de a asigura Poloniei liniştea frontierei sudice, ameninţată de incursiunile lui Bogdan cel Chior în Pocuţia[28]. Moldova era în continuare recunoscută ca vasală a Ungariei, iar în cazul unui atac turcesc împotriva Ţării Româneşti, forţele armate ale celor două regate trebuiau să se unească pentru a da o ripostă comună năvălitorilor[29].

Replica turcească la acest tratat nu s'a lăsat aşteptată: la sfârşitul lunii Iunie Radu cel Mare era chemat la Constantinopol pentru a da explicaţii în privinţa noului tratat polono-ungar şi asupra conflictelor pe care încă le mai avea cu Moldovenii[30]. Se ştia din alte surse că a circulat cu această ocazie zvonul că Turcii se pregăteau să năvălească în Ţara Românească şi chiar în Ţara Bârsei[31].

Iată însă că un document trecut cu vederea vine să aducă o lumină nouă asupra conjuncturii internaţionale din Iunie-Iulie 1507: este vorba de o scrisoare a regelui Vladislav al Ungariei către Sigismund al Poloniei, datată 28 Iulie 1507 şi conţinută în aşa numitul Codice de la Zagreb, manuscris editat de istoricul polonez Józef Garbacik[32].



Prin ea, Vladislav al II-lea îşi înştiinţează fratele, aflat în campanie în Lituania[33], de sosirea în mare grabă la Buda a unui sol de la Bogdan cel Chior anunţându-i că sultanul a pregătit o mare armată şi, mâniat pe Radu, voieşte să-l înlocuiască din tronul Ţării Româneşti. Acesta însă, aflând de pregătirile Turcilor, s'a dus "rugător" (supplex) la Poartă pentru a-şi salva tronul şi liniştea. Bogdan se temea însă de o năvălire turcească în Transilvania, Moldova sau chiar Ungaria. Aceste ştiri, aduse domnului moldovean de către logofătul Tăutu, care fusese la Stambul şi văzuse cu ochii săi pregătirile Turcilor, îl făceau pe Bogdan să ceară regelui ungar masarea oastei sale în Transilvania la "rădăcinile munţilor", de unde să poată face joncţiunea cu trupele moldovene. Regele Ungariei poruncise oastei şi ţinerea ei în stare de alarmă, dar făcea rezerve asupra intenţiilor Turcilor şi mai ales asupra sincerităţii lui Bogdan, pe care îl suspecta că încearcă să-l determine pe Sigismund să renunţe la campania împotriva lui Vladislav al III-lea. In acest caz, adăugăm noi, omul de legătură al lui Bogdan cu cneazul Moscovei putea fi Mihail Glinski, capul mişcării de secesiune a Lituaniei din uniunea cu Polonia, care porneşte chiar în acest an, sprijinit de Vasile al III-lea, o răscoală împotriva lui Sigismund cel Bătrân[34]. Până la confirmarea ştirilor privind intenţiile Turcilor, Vladislav îşi sfătuia fratele să-şi continue acţiunea începută (inchoatum negotium), desigur campania a dus la respingerea Ruşilor din Lituania.

Temerile, reale sau simulate, ale lui Bogdan cel Chior, nu s'au dovedit întemeiate, deoarece Baiazid pregătea oastea împotriva puternicului său duşman de la răsărit, Ismail şah, cunoscut în vremea sa şi sub numele de "Sophi"[35]. Nu mai puţin însă sultanul voia să-şi asigure liniştea frontierei dunărene, iar încheierea tratatului polono-ungar nu era, desigur, de natură să reducă tensiunea internaţională din această regiune. Pentru moment, diplomaţia şi darurile lui Radu cel Mare reuşiseră să îndepărteze primejdia, deşi zvonuri de năvăliri turceşti în Ţara Românească circulau şi în lunile următoare[36]. Devenise clar că bazele alianţei tradiţionale a

domnului muntean cu Ungaria nu maicorespundeau situaţiei din August 1507, aşa că soli ai lui Radu au încheiat în Octombrie-Noiembrie un nou tratat cu regele Ungariei, prin care Vladislav conceda cu titlu de feud vasalului său domeniul Geoagiu din Transilvania[37]. In cursul lunilor Septembrie-Noiembrie Radu cel Mare a negociat un tratat şi cu Saşii ardeleni, pe care domnul muntean îl sigilează la 3 Decembrie la Târgovişte[38]. Ambele tratate prevedeau lupta comună împotriva Turcilor în cazul unui atac al acestora în Transilvania, cu rezerva ca domnul muntean să-i anunţe pe Saşi de intenţiile duşmanilor dacă sunt în număr prea mare şi nu li s'ar putea împotrivi cu armele.

Tratatul cu Vladislav al II-lea era un compromis din partea ambelor părţi: regele Ungariei conceda vasalului său un feud, însă nu cel dorit de Radu (Făgăraşul fusese dat de rege în 1505 lui Ioan Bornemisza, cancelarul regatului, iar Amlaşul rămâne în continuare Sibienilor). Vladislav era silit la aceste concesii de dubla ameninţare pe care o constituiau pentru Ungaria Habsburgii în vest şi Turcii în sud-est, şi de aceea încheie şi cu Maximilian un tratat în Noembrie 1507 prin care se strângeau legăturile între cele două dinastii şi se pregătea accesul Habsburgilor la tronul Ungariei[39].

Noile tratate ale Ţării Româneşti cu Ungaria şi cu Saşii au trezit aprehensiunea lui Baiazid, care îl cheamă din nou pe Radu la Poartă pentru a se explica. Conţinutul antiotoman al acestor înţelegeri internaţionale era clar contemporanilor avizaţi. In plus Turcii, care încheiaseră pace pe 7 ani cu Ungurii în 1503, nu puteau admite, formal, ca o ţară tributară lor să aibă tratate separate cu alte state, atribut esenţial al suveranităţii pe care Imperiul Otoman o contesta Ţării Româneşti. Un caz similar fusese pacea separată încheiată de Vlad Dracul cu Turcii în 1447, fapt resimţit de Ungaria ca o felonie şi pedepsit ca atare. Tot acum Turcii interceptează o ambasadă a lui Ismail şah la regele Ungariei şi află şi de soliile domnilor români destinate stăpânitorului persan[40].

De data aceasta, regele Ungariei a intrat în panică la



aflarea ştirii că voevodul fusese chemat la Poartă. Reacţia sa a fost cel puţin curioasă: în luna Ianuarie 1508 el scrie lui Sigismund al Poloniei, anunţându-i intenţiile lui Baiazid care, dacă s'ar realiza, ar fi în dauna Ungariei, rugându-l totodată să trimeată un sol la Radu cel Mare pentru a-l convinge pe acesta "cu toate argumentele şi pe toate căile" (rationibus et viis omnibus) să nu meargă la Stambul, căci "noi nu îl vom părăsi cu nimic, ci voim cu toate puterile noastre şi ale acestui regat să-l sprijinim şi să-i stăm alături cu toate mijloacele şi ajutor şi să-i întindem mâna şi să-l apărăm"[41]. Credem că singura explicaţie pentru comportarea regelui Ungariei este aceea că în momentul aflării ştirii chemării lui Radu cel Mare la Poartă, el încă nu-i concedase vasalului său feudul promis şi îi era teamă ca aceasta să nu determine o apropiere a lui Radu de Turci. De aceea constatăm că abia la 8 Ianuarie 1508 el răscumpără Geoagiul de la Ioan Tharczay, fostul comite al Secuilor, pentru a-l trece domnului Ţării Româneşti, încercând astfel să-i dea acestuia dovada bunelor sale sentimente[42]. Scrisoarea sa către Sigismund este încă o dovadă a acţiunii factorului polon în sud-estul Europei la începutul secolului al XVI-lea, acţiune resimţită de Ţara Românească după instalarea Jagelonilor şi pe tronul Ungariei la 1490.

Radu cel Mare nu a mers la Stambul în anul 1508, pretextând desigur că starea precară a sănătăţii sale nu-i permitea să întreprindă călătorii lungi pe vreme de iarnă. In schimb Baiazid al II-lea a mai trimes un sol la Buda în Ianuarie-Februarie, cerând "înnoirea armistiţiului şi a păcii"[43]. Pare foarte probabil ca soli ai săi să fi venit şi la Radu cel Mare, căruia feudul transilvan nu-i mai putea fi de folos, deoarece în Aprilie se stinge din viaţă. Cu moartea lui nu se încheia nici rivalitatea turco-ungară pentru dominarea Ţării Româneşti şi nici legăturile Poloniei cu voevodatul muntean, care putea fi folosit ca un excelent mijloc de diversiune împotriva Moldovei. Astfel se explică interesul lui Sigismund cel Bătrân pentru schimbările de domnie din Muntenia de după moartea lui Radu cel Mare, evenimente care depă-

şesc însă cadrul studiului de faţă[44].

+ + +

NOTE

1) Armistiţiul turco-ungar pe trei ani între Murad al II-lea şi Sigismund de Luxemburg este cunoscut doar din corespondenţa ultimului cu diferiţii principi. Cf.N.Iorga, Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XV[e] siècle, II, Paris,1899,pp.252-253. Conţinutul său a fost invocat şi cu ocazia tratativelor duse de despotul Serbiei, Gheorghe Brancovici, în numele Ungariei, cu Turcii, în 1449. Vezi actul din 21 Mai 1449 conţinând propunerile ungare la J.Teleki. A Hunyadiak kora Magyarországon, X,Pesta,1853,pp. 243-244, după care Hurmuzaki-Densuşianu I-2, p.761.

2) Tratativele duse între Vladislav I al Ungariei şi Murad al II-lea s'au păstrat între hârtiile lui Ciriac din Ancona şi au fost publicate de Fr.Pall, Ciriaco d'Ancona e la crociata contro i Turchi, Vălenii de Munte,1937 (extras din "Bulletin de la Section Historique de l'Académie Roumaine",XX): vezi de acelaşi Autour de la croisade de Varna: la question de la paix de Szeged et de sa rupture (1444),în aceeaşi revistă, XXII,2, Bucureşti,1941,pp.144-158.

3) Textul păcii din 20 Noembrie 1451, păstrat într'o copie din 1452, a fost descoperit şi publicat de N.Iorga, Acte şi fragmente, III,Bucureşti,1897,pp.25-26; idem, Privilegiul lui Mohamed al II-lea pentru Pera (1 Iunie 1451), în"Analele Academiei Române, Memoriile Secţiunii Istorice" s.II,tom.XXXVI,1913,pp.89-90.

4) Corespondenţa dintre Matei Corvin şi Baiazid al II-lea înainte şi după încheierea păcii la V.Fráknoi, Mátyás Király levelei,II,1480-1490, Budapesta,1895,p.286, 290 ş.u.; alte copii la N.Iorga, Acte şi fragmente,III, pp.64-65.

5) Textul tratatului de pace din 20 August 1503 la Hurmuzaki-Densuşianu, II-1,p.21.

6) Alexandru Aldea se închină Turcilor în 1431, iar în anul următor scrie următoarele lui Nicolae de Gara, palatinul Ungariei, şi lui Ştefan Rozgonyi, comitele Timişoarei: "Domnia ta ştii cum m'am dus la Murat împăratul şi cum m'am jurat cu el şi cum am vorbit cu el; toate le-am dat de ştire, cu frică, domniei voastre. Ce-am făcut am făcut şi m'am dus la el; toate astea cu frică le-am făcut, căci mi-au luat ţara şi au început să se apuce de capul meu, şi-am dat copii boiereşti acolo". (Ioan Bogdan, Documente privitoare la relaţiunile Ţării Româneşti cu Braşovul şi cu Ţara Ungurească în sec.XV şi XVI, Bucureşti,1905,p.51). Câţiva ani mai târziu, Bertrandon de la Broquière vede la Adrianopol "environ XX gentilz hommes de Walaquie, lesquels estoient ostages pour le dit pays de Walaquie" (Le voyage d'outremer, ed.Scheffer,Paris,1892,p.189). Se pare că şi Mircea cel Bătrân a dat fii



de boieri ostateci la Turci, în 1417. Cf.Şükrüllah, la M.Guboglu şi M.Mehmet, Cronici turceşti privitoare la ţările române. Extrase, I,Bucureşti,1966,p.32; unele manuscrise ale acestei cronici dau cifra de 30 de ostateci.

7) La 21 Iulie 1508 regele Vladislav al Ungariei scria următoarele fratelui său Sigismund al Poloniei: "dum his diebus vojevoda ex dictis Transalpinis seu ultra Montanis vitam cum morte commutasset et tam wojevoda ipse defunctus, quam omnes bojarones instar predecessorum suorum essent nobis et huic regno astricti fide et fidelitate et presertim, quod nullum wojevodam istihic in medio ipsorum tolerarent, nisi qui sit de consensu et voluntate nostra electus, ut cunque contigit, quod illi, qui circa littus et ripam Danubii dominia habent, territi subito adventu Turcorum, qui cum quodam filio condam Dracule vojevode Michne vocato preter omnium opinionem supervenerant, coacti sunt illi adherere. (Acta Tomiciana, I,Posnam,1852,pp.26-27). Boierii din răsăritul ţării reprezentau partida anti-turcă.

8) I.Bogdan, op.cit., pp.149-151: "Dar să ştiţi şi să vă gândiţi că ei (=pribegii,n.n.) sunt mai mari vrăjmaşi ai voştri, fiindcă sunt vrăjmaşii întregii creştinătăţi. Căci mai întâi ei au adus pe Vlad voevod împotriva lui Vladislav voevod şi l-au tăiat; apoi au fugit de la Vlad voevod la Turci şi-au adus pe împăratul în Ţara Românească şi-au călcat-o, precum ştiţi; apoi au adus pe Ese-beg împotriva Moldovei şi-au pustiit-o precum ştiţi; apoi, cu Laiotă împreună, au dus pe împăratul în Moldova şi au prăpădit Moldova; într-aceea au adus ei şi acei hicleni pe Ali-beg la Nicopol; şi tot ei au adus şi au îndemnat pe Ali-beg împotriva Ungurilor".

9) Impactul otoman asupra ţărilor române şi incidenţele sale monetare (1452-1504), în Revue Roumaine d'Histoire, nr.1,1973.

10) D.Onciul, Titlul lui Mircea cel Bătrân şi posesiunile lui, în"Convorbiri Literare",1901-1903; retipărit în Scrieri istorice, ed.A.Sacerdoţeanu,II,Bucureşti,1968,pp. 69-142 (Amlaşul şi Făgăraşul); Augustin Bunea, Stăpânii Ţării Oltului, Academia Română, Discursuri de recepţie,XXXIV,Bucureşti 1910; Ilie Minea, Din trecutul stăpânirii româneşti asupra Ardealului. Pierderea Amlaşului şi Făgăraşului, Bucureşti, 1914.

11) Scrisoare de la sfârşitul anului 1452 către Braşoveni, la I.Bogdan, op.cit., pp.86-87.

12) Vezi lucrarea specială a lui Al.Lăpedatu,Politica lui Radu cel Mare 1495-1508, în Lui Ion Bianu amintire, Bucureşti,1916,pp.191-223; vezi şi lucrările de sinteză: Gr.C. Conduratu, Relaţiunile Ţării Româneşti şi Moldovei cu Ungaria până la anul 1526, Bucureşti,1898; Şt.Ştefănescu, Rolul boierilor Craioveşti în subjugarea Ţării Româneşti de către Turci, în "Studii şi referate privind istoria României",Bucureşti,1954, pp.697-718; idem, Bănia în Ţara Românească, Bucureşti,1965; idem, Ţara Românească de la Basarab I "In-

temeietorul" până la Mihai Viteazul, Bucureşti,1970.

13) Marino Sanuto, I diarii, IV,ed.N.Barozzi,Veneţia, 1880, c.880.

14) Relaţia lui Andrea Gritti, din 2 Decembrie 1503, la Eugenio Alberi, Relazioni degli ambasciatori veneti al senato, seria III-a.Relazioni degli stati ottomani, III, Florenţa, 1855. Veneţia, care încheiase în 1501 o alianţă cu Ungaria şi papa Alexandru al VI-lea, face pace cu Turcii la 20 Mai 1503.

15) Textul la Hurmuzaki-Densuşianu, II-1,p.21: "Item quod ista pax sit pro nobis et regnis nostris precipue Hungarie, Bohemie, Dalmacie, Croacie, Sclauonie etc. et eciam pro toto dominio Moraule et pro utroque ducatu Slesie ac dominio Lusacio et terris Moldauie quam etiam Transalpine cum eorum waijwodis Kara Bogdan et Radwl, et cum omnibus filijs et successoribus eorum. Ita quod isti waijwode et terre eorum penes nos regem Wladislaum in hac pace inclusi intelligantur. Et quod tributum ac munus et servicia, que hactenus Cesaree Maiestati soluerunt, ita et deinceps seruiant, et plus ab eis non expetatur neque aliqua calompnia ad eos imponatur similiter que nobis hactenus soluerunt, et deinceps soluant, et plus ab eis non expetamus".

16) Scrisorile de acreditare, instrucţiunile şi scrisorile de recomandare pentru regele Ungariei şi domnul Ţării Româneşti la Fryderyk Papée, Acta Alexandri regis Poloniae, magni ducis Lithuaniae,etc (1501-1506), în "Monumenta Medii Aevi Historica Res Gestas Poloniae illustrantia",XIX, Cracovia,1927,pp.102-104, nr.83. Polonii cereau Turcilor pe lângă libertatea comerţului între cele două state, ca negustorii poloni "haberent aditum et reditum in Byalogrod".

17) Text cu greşeli la V.A.Ulianiţki, Materialî dlia istorii vzaimnîh otnoşenii Rosii, Polşi, Moldavii, Valahii i Turţii vă XIV-XVI vv., Moscova,1887,p.241, după care şi în Hurmuzaki-Densuşianu,II-2; ediţie corectă la Fr.Papée,op.cit., p.196,nr.130. Lectura textului nu permite acceptarea afirmaţiei lui Nicolae Iorga, potrivit căreia Radu s'ar fi gândit "la o legătură aproape de supunere, ca odată a lui Vlad, adversarul lui Mircea I-iu, cu Polonia" (Istoria Românilor,IV, Cavalerii, Bucureşti,1937,p.263).

18) Hurmuzaki-Densuşianu,II-2,p.511; A.Bunea,op.cit., p.35.

19) Bernard Wapowski, ed.J.Szujski, în Scriptores rerum polonicarum,II, Cracovia,1874,p.59; Iulian Marinescu, Bogdan III cel Orb (1504-1517), Bucureşti,1910,p.25-26; I.Nistor, Die moldauischen Ansprüche auf Pokutien, în "Archiv für österreichische Geschichte", 101,1910.

20) Fr.Papée, op.cit.,pp.430-432,nr.261. Pentru situaţia generală a se vedea şi monografia aceluiaşi, Aleksander Jagiellończyk,Cracovia, 1949.

21) Fr.Papée, Acta Alexandri,pp.432-433,nr.262. Intrucât acest text a rămas necunoscut istoriografiei noastre, îl



reproducem in extenso: "Wojwodae Moldavo alias Bessarabiae. Posteaquam olim Joannes Stephanus wojewoda Walachiae humanis exutus erat, sperabat M.R. tuam Dm$^{nem}$ aliquid actionis moturam contra terram illam, cui tuae Dom$^{ni}$ sua M.propter amicitiam, quam et olim divo Alberto regi et suae M$^{ti}$ exhibere consuevit, favere et ut prospere egisset auxilium ferre voluit. Sed cum tanto tempere sua M.non intellexit tuam Dom$^{nem}$, quia subditi Ser$^{tis}$ suae nonnihil iniuriae perpessi sunt ab illo ipso olim Joanne Stephano wojewoda, pro quibus Bogdan modernus, qui se credit wojewodam esse, (quem tamen M.R. nondum dicit esse wojewodam) si non componet sic cum M$^{te}$ R. et subditis eius, ut satisfactum esset, extunc R.M. permittit, ut subditi sui suas vindicent iniurias. Et venerunt ad suam M$^{tem}$ aliqui, qui cum subditis M$^{tis}$ R. poterint male facere illi Bogdan; nam Eliae filius et Alexandri filius sunt apud M$^{tem}$ suam. Quod R.M. tuae Dom$^{ni}$ velut singulari amico studiose significat, quae tua D$^{tio}$ si cum M$^{te}$ R. intelligentiam habere volet, suam voluntatem tempestive intimabit Ser$^{ti}$ suae.

Praeterea ego quidem apud imperatorem acturus sum negotia alia, praesertim pro iniuriis post treugas pacis commissis; tamen libens viderem, ut tua D$^{tio}$, cum istud procul dubio scit, quae imperatoris voluntas esset ad Bogdanum et ad terram Walachiae, dignaretur referre; nam licet Bogdan paternum imbibit sanguinem et vix degenerare poterit, tamen periculiosius et molestius esset, si Turcus in illam vellet se ingerere terram, quam dum per alium Christianum, qualiscunque esset, tenebitur.

22) Vezi interpolarea lui Misail Călugărul la Grigore Ureche, Letopiseţil Ţării Moldovei, ed.P.P.Panaitescu,Bucureşti,1958,p.101, care dă descrierea hotarului dintre cele două ţări române.

23) Vezi sursele la Iulian Marinescu, op.cit., pp.29-30; I.Nistor, op.cit.

24) Acta Tomiciana,I,pp.5-6; Hurmuzaku-Densuşianu,II-2, p.549: "Reducendum in memoriam vojevode, (=Bogdan -n.n.)quod post mortem Stephani patri ejus, vojevoda Montanie, misso ad Alexandrum regem oratore, cum magnis oblationibus ac promissis, petit se adjuvari ab ipso rege Alexandro, quo facilius Valachiam obtinere posset et statum moderni vojevode evertere. Sed d$^{ni}$ consiliarii, volentes amicitiam cum Valachia firmiter tenere, nolentes vojevodam a successione repellere, non passi sunt, regem suum auxilia petita dare inimico ejus, sed nec alios qui se veros heredes ac successores Valachie asseverabant,permiserunt ipsi d$^{ni}$ consiliarii vojevodam statum suum noviter firmantem aliquibus impedimentis afficere. Quamobrem do. vojevoda memor existens tante erga se benevolentie atque constantie d$^{norum}$ consiliarorum regni aliter se erga res regni gere deberet".
Din scrisoarea reprodusă în nota 21 a regelui Alexandru către Radu reiese însă tocmai contrariul, şi anume că Polonii l-au îndemnat pe domnul muntean să atace Moldova după moartea lui Ştefan. Este însă foarte probabil că Turcii s'au opus la aceasta. La 1 August 1504 Ioan Bornemisza, tezaurarul regal al Ungariei, scria Sibienilor că cei doi domni români,Radu

şi Bogdan, au fost chemaţi la Poartă.(cf.Iulian Marinescu, op.cit.,p.54,nota Cu această ocazie logofătul Tăutu a mers cu tributul Moldovei, aşa că pare foarte probabil că Baiazid a interzis domnului muntean să atace Moldova. Vezi P.P.Panaitescu, Contribuţii la istoria lui Stefan cel Mare, în "Analele Academiei Române",Memoriile Secţiunii Istorice, s.III,tom.XV, Bucureşti 1934,p.14; pentru relaţiile lui Bogdan cu Turcii, pe lângă monografia lui Iulian Marinescu, vezi şi M.Neagoe, Contribuţii la problema aservirii Moldovei faţă de Imperiul Otoman. (Inţelegerea lui Bogdan cel Orb şi Selim din anul 1512),în "Studii",XVII,1964.pp.311-322.Recent, politica lui Bogdan cel Chior a fost calificată, pe drept cuvânt, de "mai puţin clarvăzătoare"(!) decât a tatălui său. (Sorin Ulea, în Istoria artelor plastice în România,I,Bucureşti,1968.p.291). La 17 Septembrie acelaşi Ioan Bornemisza anunţa Sibienilor întoarcerea domnului muntean de la Stambul. (I.Bogdan,op.cit.,p.219). Această călătorie nu a avut ca urmare o sporire a haraciului Ţării Româneşti (M.Berza,Haraciul Moldovei şi Ţării Româneşti în sec.XV-XIX, în "Studii şi materiale de istorie medie",II,1957,p.29 şi nota 1), căci surse turceşti arată că el a rămas constant de la Vlad Călugărul la Mihnea cel Rău (vezi Mustafa Mehmet, Un document turc concernant le Kharatch de la Moldavie et de la Valachie aux XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles, în "Revue des études sud-est européennes", V, 1967,nr.1-2,pp.265-274). Nicolae Iorga, fără a cunoaşte scrisoarea regelui Alexandru, înclina tot către un îndemn polon. (Istoria Românilor,IV,p.263).

25) Pentru solii şi spionii sibieni în Ţara Românească în această vreme, trimişi spre a afla detalii asupra conflictului, vezi Rechnungen aus dem Archiv der Stadt Hermannstadt und der sächsischen Nation, Sibiu,1880,pp.435-436.

26) Vezi Marino Sanuto, I diarii,VI,ed.G.Berchet,Veneţia,1881, ştiri din Buda din 16 Noembrie: "Item era seguita discordia tra i duo Valachi, videlicet Mondano et Transalpino, per uno nominato Roman, che se volea far Signor, per il che la Maesta dil Re havea designato uno suo agente per adaptare quelli. "La 15 Noembrie la Sibiu venea un sol muntean cu ştirea încheierii păcii (Rechnungen,p.438). De asemenea la 28 Noembrie.

27) Atacul începe prin luna Martie. Vezi B.Wapowski,ed. cit., p.75.

28) Textul la Mathias Dogiel, Codex diplomaticus regni Poloniae et magni ducatus Lithuaniae,I,Viena,1758,după care Hurmuzaki-Densuşianu,II-2,pp.557-564. Tratatul din 1499 la M.Dogiel, op.cit.,I,pp.96-99 (exemplarul polon) şi 99-103 (exemplarul ungar), după care în Hurmuzaki,II-2,pp.425-430 şi 430-435.

29) "Item si contigeret contra terram sive wojwodam transalpinum Turcum insurgere, et illud regnum aut ad officiolatus distribuere, vel penitus aliter quam nunc per se usurpare voluerit, ex tunc ipsa maiestas fraterna, si per nos (=Vladislav al II-lea - n.n.) requisita fuerit, praefato wojwodae subvenire nobiscum una debebit, prout communi consilio melius videbitur. Quo quidem regno ab ipsis Turcis eliberato, tenebitur postea ipse dominus rex Poloniae cum universo exercitu suo quam primum de illo exire, et redire, et regnum ipsum pacifice nobis et huic regno Hungariae relinquere". (ibidem). A se vedea şi tratatele ungaro-polone din 1498 şi 1499 la M.Dogiel, op.cit.,I,pp.92-95 şi 96-99, reproduse şi în Hurmuzaki-Densuşianu,II-2,pp.409-411, 425-435.



30) Vezi Rechnungen,pp.466-467 (soli şi spioni sibieni în Ţara Românească la 5,6 şi 30 Iunie). Ştiri veneţiene din Buda la Marino Sanuto, I diarii,VII,ed.R.Fulin,Veneţia,1882, c.120: "... il oratori di Transilvana (=Transalpina), per dimandar al re quello diebano rispondere al turco, che li à mandato adir, mando soi oratori a lui, per cessar le discordie tra il Mondauio e Transiluano (=Transalpino)".

31)Rechnungen,p.466-469. La 30 Iulie aceste zvonuri circulau foarte insistent în Ardeal, căci Sibienii trimit numai în această zi mai mulţi soli şi spioni "în diverse locuri"ca să afle dacă Turcii sunt în Ţara Bârsei sau în Ţara Românească. Un alt sol merge la 31 Iulie la Craiova "ad sciscitandas novitates ex parte Thurcorum"(p.469).

32) Józef Garbacik,Materiały do dziejów dyplomacji Polskiej z lat 1486-1516 (Kodeks Zagrzebski), Wrocław-Warszawa-Kraków,1966,pp.151-153,nr.48.

33) Sigismund a stat în campanie până la 24 Ianuarie 1508, când se întoarce la Cracovia. Vezi Jodocus Ludovicus Decius, De Sigismundi regis temporibus liber.1521,ed.W.Czermak,Cracovia,1921 (Biblioteka Pisarzów Polskich),p.23.

34) Vezi Stanislaus Warnka,De ducis Michaelis Glinsciis contra Sigismundum regem Poloniae et m.ducem Lithuaniae rebellione (1507-1508), Disertatio inauguralis...,Berlin,1868, 72 p. Nu am putut consulta lucrarea lui Z.Wojciechowski,Zygmunt Stary (1506-1548),Varşovia,1946. Wapowski afirmă (op. cit.,p.75)că întoarcerea lui Sigismund la Vilna,la sfârşitul anului 1507 s'ar datora "eo consilio,ut ob belli Valachi suspicionem in regnum Poloniae rediret et rebus regni periclitantibus succurreret".

35) Vezi Marino Sanuto,I diarii,VII,c.136-137, ştiri din Buda 18 August: ". comê il Turco fa exercito contra Sophi.. Item perche il Turco fa pur qualche preparation di zente ali confini, si dice per le cosse di Sophi; tamen etiam il re di Hongaria fa provision di zente per ditti confini".Pentru conflictul turco-persan vezi Joseph v.Hammer-Purgstall, Geschichte des Osmanischen Reiches,I,Pesta,1840, p.670 ş.u.;J.W.Zinkeisen, Geschichte des Osmanischen Reiches in Europa,II,Gotha,1854,p.547 ş.u.; N.Iorga, Geschichte des Osmanischen Reiches,II,Gotha,1908;K.K.Bayani,Les relations de l'Iran avec l'Europe Occidentale à l'époque Safawide,Paris, 1937; G.Sarwar,History of Shah Isma'il Safawi,Aligarh,1939; R.K.Ramazani,The foreign policy of Iran,1500-1941,Charlottesville,Va.1966. S.N.Fisher,The foreign relations of Turkey 1481-1512,Urbana,1948(Illinois Studies in Social Sciences,XXX, 1,p.95-96. Mai recent Barbara Palombini, Bündniswerben abendländischer Mächte um Persien,1451-1600,Wiesbaden,1968,(Freiburger Islamstudien,hrsg.v.Hans Robert Roemer,I),p.38 ş.u.

36) La 8 August doi soli saşi merg la Radu "ad ipsius rogata, nam rediens de imperatore Turcorum nuntiavit arduissimas causas, propter quas eosdem venire optaret.."(Rechnungen, p.469).Alţi soli şi spioni sibieni în Septembrie în Ţara Românească, "pro sciscitandis rumoris", "ad sciscitandos rumores de Thurcis" şi scrisori "ad sedes domini vaivodae, ut singuli ad exercitum se praepararent, quoniam fama erat Thurcos erumpere velle" (Rechnungen,pp.470-471).

37) Vezi Nicolae Istvánffi, Historiarum de rebus ungaricis libri XXXIV,Köln,1622,IV,35. Textul tratatului nu s'a păstrat.

38) Textul la I.Bogdan,op.cit.,pp.352-355; Hurmuzaki-Iorga,XV-1,pp.177-179.Vezi şi etapele încheierii tratatului în Rechnungen,p.331,472-474,476,478.

39) J.A.Fessler,Geschichte von Ungarn,III,ed.aII-a, Leipzig,1874,p.284-285 (12 Noembrie).

40) Prezenţa unor soli români (munteni şi moldoveni) la Ismail şah la sfârşitul anului 1507 sau începutul celui următor, fapt aproape total ignorat de istoriografia noastră, este menţionată de lucrarea lui Giovanni Rotta, La uita del Sophi Re de Persia et de Media et de molti altri regni et paesi e de le grandissime guerre quale ha facto lo signore Turcho e con altri Re et signori et dela descriptione de dicti paesi et de la uita e costumi de dicti popoli et molte altre cose inumerabile quale se questo lector legerai grandissimo fructo e piacere ne pigliarai, apărută în anul 1508, şi care se prezintă sub forma unei scrisori către dogele Leonardo Loredano din Damasc, 20 Ianuarie 1508. Un singur exemplar la Biblioteca Vaticană, descris de Carl Göllner, Turcica.Die europäischen Türkendrucke des XVI.Jahrhunderts,I,Bucureşti-Berlin,1961, pp.34-35,nr.32.

41) A.Veress, Acta et epistolae,I,pp.96-97. La 15 Decembrie vin la Veneţia ştiri de la Buda, potrivit cărora "il re havia adatà quelle discordie dil moldavo con el transalpino". Totodată venise şi un sol turc. (Marino Sanuto, I diarii, VII,c.232).

42) A.Veress, Acta et epistolae,I,pp.85-87. Completări la Al.Lăpedatu, Politica lui Radu cel Mare,p.207,nota 4.Vezi şi Hurmuzaki-Densuşianu,II-1,pp.17-18.

43) Marino Sanuto, I diarii, VII,c.301.

44) La 21 Iulie 1508, Vladislav îi anunţa lui Sigismund moartea lui Radu cel Mare şi instalarea pe tron a lui Mihnea cel Rău, care se adresase regelui Ungariei cu rugămintea de a nu-l izgoni, căci "velle omnia facere et majora etiam et strictius esse obligatus quam etiam sui predecessores, dummodo ipsum non ejiciamus". (Acta Tomiciana,I,pp.26-27). Vezi şi răspunsul lui Sigismund, care avea spionii săi în Ţara Românească şi se temea de transformarea ei în paşalâc. (Idem,p.28).

TTTTTTTTTTT

# LES PAVILLONS DE LA MARINE MILITAIRE ET DE LA MARINE DE COMMERCE DE VALACHIE ET DE MOLDAVIE,PUIS DES PRINCIPAUTÉS-UNIES,ENFIN DE ROUMANIE AU XIX-e SIÈCLE (1834-1897)

par Dan CERNOVODEANU

A la suite du traîté d'Adrinople de 1829, le commerce de la Valachie et de la Moldavie redevint libre, leurs ports étant de nouveau ouverts aux navires de tous les pays. Ainsi, après une absence de plusieurs siècles, les deux principautés danubiennes rentreront dans le grand circuit maritime international, époque à laquelle on assiste, également, à la création de la marine moldo-valaque moderne - commerciale et militaire - dont les traditions remontent à une période située bien avant la conquête ottomane de ces territoires[1]. En corollaire de cette situation, les grands chantiers navals de Brăila (en Valachie) et de Galaţi (en Moldavie), qui, jusqu'alors travaillaient pour l'amirauté turque, ont commencé à effectuer des constructions de bateaux aussi pour la marine des pays auxquels ils appartenaient[2].

En ce qui concerne l'octroi du pavillon pour ces vaisseaux, il faut rappeler que la Porte ottomane avait accordé aux navires de commerce des deux principautés roumaines le droit d'arborer un pavillon propre, en 1834 pour la navigation fluviale, en 1836, pour celle maritime[3].

Relativement à l'octroi de 1834, on doit préciser que les négociations sur la concession du droit de pavillon me-

nées par Nicolas Aristarchi, agent diplomatique de la principauté de Valachie auprès de la Sublime Porte, n'ont pas concerné seulement les navires de commerce de cette principauté, mais aussi ceux de la Moldavie[4]. Par la suite, l'octroi de ces pavillons a été accordé séparément à chacun des deux pays roumains, d'abord à la Valachie, ensuite à la Moldavie.

Ainsi, par le firman impérial du 24 juin 1834, le sultan Mahmoud II concède à Alexandre Ghika, prince de Valachie, autant la liberté de commerce et de la navigation des bateaux valaques, que l'octroi d'un pavillon pour ces bateaux et d'un drapeau pour l'armée de cette même principauté[5]. Conformément au document cité, le pavillon accordé à la flotte commerciale valaque présente une flamme jaune, au franc-quartier rouge, chargé de trois étoiles blanches, posées 2 et 1; sur le milieu de la flamme, broche l'aigle valachique, en bleu clair, croisée, couronnée, éployée (le vol en bas) et portant dans ses serres les attributs du pouvoir, à dextre l'épée et à sénestre, le sceptre[6]. Ce pavillon, sous cet aspect, sera arboré, la même année 1834, par le navire de commerce valaque "Maritza" (le premier à le faire), en partance pour Constantinople, événement dont le prince régnant Alexandre Ghika fera lui-même mention dans une lettre adressée le 26 aout 1834 à Nicolas Aristarchi, son agent diplomatique auprès de la Sublime Porte[7].

La création d'une force navale fluviale valaque avait été prévue dès 1831, par des dispositions précises contenues dans le Règlement Organique, genre de Constitution, octroyée par la Russie aux deux principautés roumaines. Ainsi, conformément aux dispositions contenues dans ce Règlement, la Valachie avait droit de posséder 18 caïques armés, chacun ayant à son bord un officier, une dizaine de soldats, ainsi que 8 rameurs[8]. Toutes ces embarcations, circulant sur le Danube, portaient à la poupe le pavillon de la marine militaire valaque, qui, à l'époque, était identique au drapeau de l'armée de cette principauté, octroyé, comme on l'a déjà dit, par le firman impérial du 24 juin 1834. Nous rappelons que, conformément à cet acte solennel, ce drapeau - adopté aussi comme



pavillon par la marine de guerre de Valachie - présentait une flamme tricolore horizontale, en haut le rouge, en bas le bleu et le jaune. La bande rouge (représentant donc la moitié supérieure de la flamme), était chargée de 8 étoiles à 8 rais, posées 5 et 3 (symbolisant les 8 districts du Haut Pays de la Valachie), la bande bleue (plus mince) portait l'aigle valachique, croisée, couronnée et eployée, tenant de ses serres les emblèmes du pouvoir, à dextre l'épée, à sénestre la massue; enfin, la bande jaune (égale à la précédente), était également parsemée d'étoiles, en espèce 7 étoiles à 7 rais, posées 5 et 2 (évoquant les 7 districts de Bas Pays)[9].

Pourtant, vers la fin du règne du prince Alexandre Ghika, on constate un remaniement de ce type d'insigne vexillaire (changement résultant d'une initiative due à ce prince et non pas à celle du Sultan ou des hauts dignitaires de la Porte Ottomane). Ce remaniement avait comme but de différencier le drapeau de l'armée valaque du pavillon de la marine militaire de cette principauté. Tout d'abord, un premier changement qui est intervenu, concernait les deux genres d'insignes vexillaires et s'appliquait à la succession des bandes de couleur: le rouge-bleu-jaune initial. fut remplacé par le rouge-jaune-bleu. Et tandis que - sauf ce remaniement - le pavillon de la flotte valaque de guerre conservait l'aspect du drapeau octroyé par le Sultan le 24 juin 1834, l'armée de terre de cette principauté avait modifié le sien, éliminant de sa flamme les 15 étoiles (8 et 7), symboles des 15 districts du pays et changeant aussi l'aspect de l'aigle valachique (cette fois, contournée et le vol en chef, elle se trouvait incluse en champ blanc, à l'intérieur d'une couronne de lauriers d'or, placée au centre de la flamme[10]).

Sous le règne du prince Georges Bibesco (1842-1848), un nouveau remaniement concernant le pavillon de la marine militaire valaque va se produire. En effet, le 8 juin 1845, le colonel Banov, chef de l'Etat Major princier, envoie au Département de l'Armée le modèle du dessin du pavillon en question, avec les indications des modifications, approuvées par le prince régnant, apportées à cet insigne vexillaire devant

flotter à la poupe des chaloupes-canonières valaques circulant sur le Danube[11]. Ainsi, à partir de 1844, a commencé - d'après des projets autrichiens - la construction de ces chaloupes pour la marine fluviale de la Valachie[12]; leur pavillon, après le remaniement de 1845, présentait l'aspect suivant: flamme divisée en trois couleurs, les deux tiers jaunes et le reste bicolore, en haut le rouge et en bas, le bleu. Sur la portion jaune (placée à la hampe) broche l'aigle valachique, en bleu clair, largement éployée, couronnée, croisée et membrée de rouge. Plus aucune trace d'étoiles symbolisant les districts du pays.

Le déclenchement de la révolution quarantehuitarde en Valachie qui a causé l'abdication du prince Bibesco, a laissé peu de traces dans la vexillologie roumaine de l'époque. Une chromolithographie allemande exécutée en cette même année 1848, et représentant l'arrivée à Giourgewo (Giurgiu), le 19/31 juillet, de Souléîmane Pacha, Envoyé Extraordinaire de la Porte Ottomane pour rétablir l'ordre dans la Principauté de Valachie après les troubles provoqués par les révolutionnaires, nous montre, au centre de la composition, le port danubien précité, pavoisé aux pavillons des Empires turc et russe, de celui de la Grande Bretagne et des deux pays roumains riverains, la Valachie et la Moldavie. L'exécutant de la gravurr, probablement allemand, a réalisé correctement du point de vue de l'aspect et des couleurs, les pavillons, bien notoires, des grandes puissances mentionnées, mais, peu au courant de ceux des deux principautés danubiennes, a représenté ceux-ci seulement par le franc-cartier rouge et la flamme, jaune pour la Valachie et bleue pour la Moldavie, s'agissant donc des pavillons de la marine de commerce de ces pays et non pas de ceux de leur marine militaire[13].

Quant au pavillon des forces fluviales valaques, il a été, pour très peu de temps (à peine deux mois), celui de l'armée révolutionnaire de cette principauté (et celui du pays tout entier) durant le soulèvement du peuple et d'une partie de ses dirigeants en 1848 contre la domination russe et contre certaines institutions, devenues rétrogrades du



régime du prince Bibesco. En effet, après l'adoption officielle le 14/26 juin 1848, à la suite du décret du Gouvernement provisoire, du drapeau tricolore vertical (ayant le bleu à la hampe, le jaune au milieu et le rouge flottant) comme symbole du pays et de son armée, et deux jours avant l'émission, le 13/25 juillet 1848, du second décret, émis par la même autorité, concernant le même insigne vexillaire, le général Christian Tell, ministre de la Guerre dans le gouvernement révolutionnaire, reçoit, en réponse au rapport no.22 qu'il avait adressé à ce même gouvernement, l'autorisation de disposer la confection de drapeaux pour la dotation de l'armée du pays. Le général Tell charge le colonel Jean Voinescu de cette mission, après lui avoir donné personnellement les indications nécessaires quant à l'aspect de ces nouveaux insignes[14]. Evidemment, les drapeaux, tout comme les pavillons, tricolores verticaux - autant de l'armée que de la flotte militaire de la principauté - furent remplacés en septembre 1848, immédiatement après l'échec de la révolution en Valachie et l'envoi de ses principaux chefs en exil.

La lieutenance princière de Constantin Cantacuzène (septembre 1848-juin 1849) ainsi que le successeur de Georges Bibesco sur le trône de la Valachie, le prince Barbe Stirbey (1849-1853 et 1854-1856), vont revenir aux anciens types de drapeaux et de pavillons du pays. Un autre vestige iconographique, datant cette fois très probablement du règne du prince Stirbey, nous présente le pavillon de la flottille militaire fluviale de cette principauté sous un aspect différent de celui qui fut remanié en 1845. Il s'agit, en effet, d'une chromolithographie se trouvant dans un ouvrage, redigé en allemand, intitulé <u>Album der untern Donau-Gegenden</u> (Album des régions du Bas-Danube), oeuvre de Carl Begenau, capitaine dans l'armée princière valaque, publié à Berlin aux Editions de F. Sala & Co., sans date. L'ouvrage est orné de 12 chromolithographies dont l'une, représentant la forteresse de Widin sur le Danube, vue du rivage valaque, nous montre, amarrée, une chaloupe-canonière de la flottille militaire de la Valachie portant en poupe, le pavillon de cette flottille. Conformément

à cette image, la flamme du pavillon en question présente à la hampe la portion bicolore, rouge et bleue, tandis que la partie flottante est jaune, à l'aigle valachique brochante. Cette aigle est également différente, autant au point de vue de son aspect, que de son emplacement, de celle qui se trouve sur le modèle de 1845 qu'on a analysé précédemment. En effet, cette fois-ci, l'oiseau héraldique de la Valachie est noir, sans ses attributs habituels (croix, couronne, symboles du pouvoir) et se trouve placé dans une position perpendiculaire à la hampe et non pas parallèle, comme auparavant[15]. Ces remaniements ont été effectués entre 1848 et 1859, car l'auteur, Carl Begenau a été promu capitaine dans l'armée valaque en 1848 et a été avancé major (commandant) dans cette même armée en 1859[16].

Avant d'étudier les pavillons des Principautés-Unies roumaines, revenons en arrière pour présenter également l'évolution, à partir de 1834, des pavillons militaires et de commerce de l'autre pays frère et voisin de la Valachie, la principauté de Moldavie. Rappelons qu'à la suite des négociations, à Constantinople, de Nicolas Aristarchi, agent diplomatique de la Valachie auprès de la Porte Ottomane (négociations qui ont inclus, au début, l'octroi, de la part du Sultan, aussi des insignes vexillaires pour la Moldavie), le prince Michel Sturdza, régnant sur ce pays, est autorisé par un hatichérif du même Mahmoud II, émis toujours en 1834, mais plus tard que pour la Valachie, de faire usage d'un drapeau pour l'armée, ainsi que d'un pavillon pour la flotte de commerce de cette principauté[17]. Après cet octroi, Michel Sturdza (1834-1849), s'empressa d'émettre des décrets princiers en vue de la création des drapeaux pour l'infanterie et la cavalerie moldave, ainsi que le texte du serment que son armée allait prêter sur la flamme de ces insignes, lors de leur distribution solennelle à Jassy, le 8 novembre 1834[18]. A cette occasion, le prince régnant précité va tenir une allocution dans laquelle il fera appel aux sentiments patriotiques et aux traditionnelles vertus guerrières de son peuple et va distribuer à son armée les nouveaux drapeaux qui présentaient l'aspect suivant: la flamme bleue, à quatre cantons rouges, chargés chacun d'une étoile blanche, à 8 rais et portant, au centre du drapeau, le rencontre d'aurochs de la Moldavie, une étoile blanche à 8 rais entre les cornes et surmonté d'un bonnet princier, le tout accompagné de deux branches feuillées d'olivier, vertes, liées à leur base, à l'endroit de leur croisement[19].



Tout comme en Valachie, le pavillon de la marine militaire moldave était identique au drapeau de l'armée de terre de cette principauté que l'on a décrit ci-dessus[20]. Conformément aux dispositions contenues dans le Règlement Organique de Moldavie, on avait prévu pour ce pays une flottille militaire fluviale, dont la base principale allait se situer dans l'important port de Galaţi et dont l'effectif devait se chiffrer, au début, à 8 embarcations, armées de canons. De ces embarcations, quelques unes avaient comme mission la surveillance de la navigation sur le Danube, d'autres, celle sur les deux rivières affluentes, le Sireth et le Prouth[21]. Tous ces petits bateaux portaient en poupe le pavillon de la marine militaire moldave, au rencontre d'aurochs couronné, brochant sur une flamme bleue à quatre cantons rouges, étoilés de blanc, dont on a fait mention plus haut. Quant au pavillon de la marine commerciale de cette même principauté, il présentait une flamme bleue, au franc-quartier rouge chargé de trois étoiles blanches, au milieu de la flamme brochant un écu blanc, au rencontre de bison portant une étoile (à 5 rais) entre ses cornes; l'écu, couronné, est flanqué de deux dauphins affrontés, comme supports[22].

Après l'octroi des pavillons pour la marine marchande des deux principautés roumaines, Reis Efendi (un des grands dignitaires de la Sublime Porte avec lequel avait négocié, en principal, l'agent diplomatique valaque, Nicolas Aristarchi, la concession de ces insignes vexillaires) communique officiellement aux ambassades étrangères de Constantinople que le Sultan Mahmoud II avait accordé à la Valachie et à la Moldavie le droit de posséder chacune, un pavillon propre[23]. En plus, un ordre impérial, émanant du même monarque, recomman-

dait au vizir Mehmed Pacha, grand Amiral de la flotte ottomane et à ses subalternes, de prendre connaissance de l'octroi de pavillon aux navires de commerce valaques et moldaves et de donner aide et assistance à ces navires en cas de besoin[24].

Durant tout le règne de Michel Sturdza, donc jusqu'en 1849, on n'enregistrera aucun remaniement, ni en ce qui concernera les drapeaux et les pavillons militaires, ni le pavillon de commerce de la principauté de Moldavie.

Sous le règne suivant du prince Grégoire Alexandre Ghika (1849-1853 et 1854-1856), le drapeau de l'armée et donc, implicitement, le pavillon de la marine militaire, vont être modifiés en ce qui regarde l'aspect héraldique des éléments portés sur leurs flammes. En effet, si la couleur bleue de la flamme, ainsi que les quatre cantons rouges seront maintenus, en revanche, les étoiles des cantons changeront de métal et d'aspect (étant d'or et à 6 rais), tandis que le rencontre d'aurochs, qui était représenté libre dans le champ vexillaire des flammes des drapeaux et des pavillons militaires du temps de Michel Sturdza, aura cette fois, un aspect parfaitement héraldique. Ainsi, le symbole du pays moldave va meubler un écu à la bordure d'or, dont le champ d'azur sera le même que celui de la flamme du drapeau. La rencontre, non pas d'aurochs, mais de bison, d'argent, portera entre ses cornes une étoile à 6 rais du même métal. L'écu sera timbré toujours d'un bonnet princier et flanqué, comme supports, de deux dauphins affrontés, d'argent. Le tout, accompagné de deux branches de sinople, à dextre de laurier, à sénestre de chêne, reliées à leur base, à l'endroit de leur intersection, par un ruban de gueules[25].

Après le règne de Grégoire Alexandre Ghika, sous les lieutenances princières de Théodore Balş (1856-1857) et de Nicolas Vogoridès (1857-1858), le drapeau et le pavillon militaires vont être modifiés de la manière suivante: la flamme portera à ses coins non plus quatre cantons, mais quatre triangles rouges, étoilés d'or, de manière que le champ vexillaire bleu soit un losange avec une des pointes touchant la hampe de l'insigne. Sur ce losange, brocheront les armoiries de la Moldavie abritées sous un manteau de pourpre doublé d'hermine, timbré d'une couronne d'or, le tout accompagné de deux branches de chêne d'or, liées à leur base, à l'endroit de leur croisement. Après la Convention de Paris de 7/19 août 1858 qui statuera sur le sort des principautés roumaines, l'insigne vexillaire que l'on vient de décrire, portera conformément à l'article 45 de cette convention, une banderole bleue au sommet de sa hampe[26].



Les pavillons des flottes des deux principautés danubiennes ont subi eux aussi, pendant la période 1834-1856, certains remaniements jusqu'à l'union de ces pays en 1859, sous le même sceptre du prince Alexandre Jean Cuza (1859-1866). En effet, dans l'Album des pavillons, guidons et flammes de toutes les puissances maritimes, paru à Paris en 1858, oeuvre d'Alexandre Legras, capitaine de frégate dans la marine impériale française[27], les pavillons de commerce de la Valachie et de la Moldavie présentent des différences en comparaison des modèles de 1834. Ainsi, le pavillon valaque à la flamme jaune et au franc-quartier rouge, est doté d'une aigle valachique d'un aspect dissemblable à celui initial: l'oiseau héraldique de la principauté a le vol en chef et porte inversement les attributs du pouvoir, c'est à dire à dextre, le sceptre et à sénestre, l'épée; de même, les étoiles, maintenant à 8 rais (au lieu de 5 du début), sont posées en fasce et pas 2 et 1 comme en 1834. Quant au pavillon de commerce de la Moldavie, les différences seront encore plus marquées: le rencontre, maintenant d'aurochs (à la place de celui de bison initial), n'est plus inclus dans un écu dont ni la couronne, ni les dauphins qui l'avaient accompagné ne seront plus représentés sur sa flamme. De même, les étoiles - tout comme dans le pavillon valaque analysé ci-dessus - sont à 8 rais et posées en fasce.

Après l'union de la Valachie avec la Moldavie en 1859, on a conservé comme drapeau du nouvel Etat créé, les Principautés-Unies roumaines, celui de la Valachie, à la flamme tricolore (tiercé en fasce, rouge-jaune-bleu) remanié par le prince

Alexandre Ghika vers la fin de son règne. Ce drapeau, portant maintenant sur sa flamme les symboles héraldiques des deux pays, en espèce l'aigle valachique et le rencontre d'aurochs moldave brochant sur le tricolore horizontal, sera non seulement l'insigne vexillaire de l'armée de terre et de la marine militaire des Principautés-Unies, mais deviendra aussi celui de la marine marchande de cet Etat nouvellement crée (mais snas les deux éléments héraldiques ci-dessus mentionnés, sur sa flamme). En effet, pendant la première période postérieure à l'Union des deux pays roumains, les bâtiments de commerce valaques et moldaves avaient provisoirement conservés leurs anciens pavillons octroyés en 1834 (mais avec les remaniements ultérieurs signalés ci-dessus). Cette circonstance était due également au fait que la jonction des deux principautés s'était réalisée, au début, sous la forme d'une union personnelle, le prince Alexandre Jean Cuza régnant sur les deux pays roumains, qui gardaient encore chacun, son Conseil des Ministres, son armée et ses propres institutions. Toutefois, même pendant cette période d'union incomplète, les autorités de ressort avaient essayé une uniformisation de ces anciens pavillons de commerce des deux principautés dans un type vexillaire unique. Celà d'autant plus qu'on invoquait également les dispositions expresses en ce sens, stipulées par l'article 45 de la Convention de Paris 7/19 août 1858 concernant les drapeaux et les pavillons des deux pays roumains[28].

Cette uniformisation des pavillons de commerce valaque et moldave était devenue d'autant plus pressante que les autorités portuaires ottomanes, en premier lieu celles de Constantinople, avaient commencé à créer des difficultés aux bâtiments de la marine marchande des Principautés-Unies à cause du fait que ces bâtiments arboraient trois sortes de pavillons: les deux des anciens pays roumains d'avant l'Union et enfin celui légal, tricolore horizontal, des Principautés-Unies. Cette circonstance, fâcheuse pour la navigation de commerce roumaine, avait été constatée et communiquée, à plusieurs reprises, au Ministère des Affaires Etrangères de Bucarest en cours de l'année 1860, par Constantin Negri, l'agent diplomatique du prince Cuza à Constantinople[29]. A la suite de cette doléance, Jean Philipesco, Ministre des Affaires Etrangères de Valachie, envoie aux autorités portuaires de Brăila - par l'intermédiaire du préfet du district du même nom - une adresse par laquelle il réclame des renseignements précis sur la situation des pavillons des bateaux de commerce roumains se trouvant dans ce port, ainsi que l'envoi de dessins présentant l'aspect exact de ces insignes vexillaires en usage. Les autorités saisies, feront un rapport, en juillet 1860, au Ministre précité, joignant en annexe, les dessins des trois types de pavillons en emploi parallèle à cette époque, par la marine marchande des Principautés-Unies. Ces dessins représentaient les anciens pavillons de commerce de la Valachie et de la Moldavie, ainsi que celui tricolore horizontal (le rouge en haut, le jaune au milieu et le bleu en bas), portant sur la hampe, au dessus de la flamme, conformément aux stipulations précitées de la Convention de Paris, une banderole bleue flottante[30].

Parmi les graves problèmes d'Etat qui préoccupaient à l'époque les dirigeants des Principautés-Unies, la question des pavillons de la marine marchande du pays ne pouvait pas, évidemment, être considérée comme prioritaire. Et ce sera à peine le 19 mai 1861, lors d'une séance du Conseil des Ministres de Bucarest qu'enfin, on autorisera comme seul type de pavillon légalement admis pour les bâtiments de commerce des Principautés-Unies, celui tricolore horizontal, sans aucunes armoiries sur sa flamme, mais portant la banderole bleue, conventionnelle, en haut de sa hampe[31].

Cette décision du Conseil des Ministres valaque a été, le 24 mai de la même année, communiquée au Conseil des Ministres moldave, pour que les dirigeants de Jassy se prononcent à leur tour, en approuvant ou en repoussant la résolution en question[32]. Lors de la séance du 9 juin 1861, le Conseil des Ministres de Moldavie a accepté le modèle de pavillon de commerce adopté par le gouvernement de Bucarest[33]; la haute sanction du Prince Régnant pour la mise en exécution de cette mesure ne tardera pas, car le 22 juin de la même année, Alexan-

dre Jean Cuza émettra un Décret princier par lequel il autorisera l'usage du pavillon tricolore horizontal (à la banderole bleue) pour les bâtiments de commerce des deux principautés roumaines et, en même temps, il chargera son Agent diplomatique à Constantinople, d'informer le gouvernement ottoman de cette décision et de lui solliciter la reconnaissance officielle de cet insigne vexillaire[34].

Ainsi, lorsque dans le rapport du 29 juillet 1861 adressé au prince Cuza par les deux Ministres des Affaires Etrangères, de Valachie (le dr.Apostol Arsaky) et de Moldavie (Jean Silion), le problème de l'octroi du pavillon tricolore aux navires de la marine marchande des Principautés-Unies sera arboré, ces deux hauts dignitaires pourront affirmer, à juste titre, que cet insigne vexillaire était le résultat de la combinaison des couleurs composant les flammes des anciens pavillons arborés par les flottes de commerce, valaque (le rouge et le jaune) et moldave (le rouge et le bleu)[35], assertion qui ne correspondait nullement si on la rapportait - comme on l'avait déjà fait à tort - aux anciens drapeaux des armées (et des marines militaires) de ces deux pays, avant leur union de 1859[36].

L'Agent des Principautés-Unies à Constantinople, Constantin Negri, s'empressera d'informer le gouvernement ottoman de l'émission du Décret princier concernant l'octroi du nouveau pavillon de la marine marchande roumaine, en vue de sa reconnaissance, non seulement par la Sublime Porte, mais aussi par les différentes ambassades des puissances accréditées auprès du Sultan turc. Et cela, d'autant plus, qu'après l'union définitive, politique et administrative, des deux principautés le 11/23 décembre 1861, cette fusion des drapeaux et des pavillons des deux pays, pouvait aisément marquer aussi la fusion complète des pays eux-mêmes. Ainsi, Constantin Negri, en sa qualité d'Agent diplomatique du prince Cuza à Constantinople et compte tenu du retard des décisions à prendre de commun accord avec le gouvernement ottoman qui ne donnait aucun signe particulier de zèle en ce sens, se décida d'envoyer le 24 mars/5 avril 1862, à tous les chefs des missions étrangères accréditées en Turquie, une circulaire accompagnée



d'un fac-similé, par lesquels il notifiait l'octroi et signalait l'aspect du nouveau pavillon de commerce des Principautés-Unies, demandant également sa reconnaissance par les puissances sollicitées. Ainsi, C.Negri expédia cette circulaire et le dessin du pavillon en question, aux ambassades d'Italie, de Russie, de France, d'Angleterre, d'Autriche et de Prusse, lui restant à envoyer encore aux missions de Belgique, de Grèce, des Pays-Bas et de Serbie[37].

Un autre effet du Décret princier du 22 juin 1861, fut la circulaire émise le 28 mars 1862 par le Ministère des Affaires Etrangères de Bucarest et destinée aux préfets des districts de Galaţi, Brăila et Ismail, par laquelle on leur donnait des instructions précises quant à l'usage exclusif du pavillon tricolore national par les navires roumains et l'interdiction formelle à ces navires, de continuer l'emploi des anciens pavillons de commerce des deux principautés d'avant leur union[38].

Enfin, un autre Décret princier, émis le 2 août 1862 par Alexandre Jean Cuza, va concerner la mise en vigueur du Règlement de Navigation, applicable à tous les bateaux portant le pavillon des Principautés-Unies, réglement suivi par celui régissant la navigation de la marine marchande du pays. En annexe, se trouve le pavillon tricolore horizontal, rouge-jaune-bleu, mais sans la banderole bleue conventionnelle, à l'usage de laquelle, après l'union définitive des deux principautés en décembre 1861, on avait complètement renoncé[39].

Le reste du règne d'Alexandre Jean Cuza, de 1862 à 1866, ne va plus enregistrer aucun changement substantiel dans le domaine de la vexillologie d'Etat, car le tricolore horizontal sera conservé tel quel tout le long du gouvernement de ce prince. Comme innovation, on ne signalera que le remaniement de septembre 1863 des armes des Principautés-Unies, par l'inclusion de l'aigle de la Roumanie (sur l'estomac de laquelle on posera l'écusson aux anciens symboles de la Valachie et de la Moldavie[40]), éléments héraldiques qui figureront autant sur les drapeaux de l'armée, que sur les pavillons de la marine militaire du pays.

Sous le règne suivant de Charles I-er de Hohenzollern, un remaniement important va se produire dans le domaine de la vexillologie nationale de cette principauté. En effet, la loi, promulguée en avril 1867, qui fixait les armoiries du pays, contenait également des dispositions précises concernant le drapeau de l'armée, de la marine militaire et de la marine de commerce roumaines. Ainsi, l'article 6 de cette loi, prévoyait que le drapeau princier et celui de l'armée serait toujours tricolore, mais cette fois, avec les bandes de couleur verticales, ayant le bleu à la hampe, le jaune au milieu et le rouge flottant. Sur le jaune brochaient les armoiries du pays, sanctionnées par la même loi de 1867. L'article 9 disposait que le pavillon de la marine de guerre soit identique au drapeau de l'armée, tandis que celui de la marine marchande, toujours tricolore vertical, ne devait porter aucun symbole héraldique sur sa flamme[41].

A partir de 1867, le tricolore vertical de ces trois catégories d'insignes vexillaires s'est constamment maintenu jusqu'à la fin du XIX-e siècle, les seuls changements qui se sont produits dans l'aspect des deux premières, ne concernant que la composition des armoiries brochant sur le jaune de leurs flammes. Ainsi, on signalera les modèles de drapeau et de pavillon aux armes d'Etat du type 1872, 1877 (crée lors de la guerre de l'Indépendance de la Roumanie), enfin du type 1897 (qui présente les armoiries du pays abritées sous un manteau royal[42]).

Avec ces dernières précisions sur l'évolution des pavillons de la marine militaire et de commerce roumaines au XIX-e siècle, nous achevons l'investigation que nous nous sommes proposé de faire; il ne nous reste qu'à souligner que le profond attachement du peuple roumain, depuis de longs siècles, aux trois couleurs de son drapeau national, s'est aussi manifesté dans la composition, toujours tricolore, des pavillons flottant sur les mâts ou à la poupe des bâtiments de la flotte militaire et marchande de ce pays, rappelant aux marins roumains le sentiment du devoir - et éventuellement du sacrifice - dont ils devaient faire preuve pour honorer ce tricolore qui symbolisait leur patrie bien-aimée.



+++

N O T E S

1) v.Sergiu COLUMBEANU, Aspecte din istoria navigaţiei în România (din cele mai vechi timpuri până la tratatul de la Adrianopol 1829) (Aspects de l'histoire de la navigation en Roumanie. Des temps les plus reculés jusqu'au traîté d'Andrinople 1829), dans "Studii"(Bucureşti), XXV, 1972, no.4, p.719.

2) v. du même auteur, Contribuţii la istoria marinei şi navigaţiei în România (1829-1866) (Contributions à l'histoire de la marine et de la navigation en Roumanie (1829-1866), dans "Muzeul Naţional" (Bucureşti), II, 1975, pp.445-452.

3) v.L.BOICU, Incercări de navigabilitate a râurilor moldoveneşti în prima jumătate a secolului al XIX-lea (Essais de navigabilité sur les rivières moldaves dans la première moitié du XIX-e siècle), dans "Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie"(Iaşi), II, 1965, p.105; v.aussi les renseignements sur les débuts de la flotte commerciale roumaine dans le "Curierul Românesc"(Bucureşti), VII, 1836, p.61.

4) v.les projets, datant de 15 mai et du mois de juin 1834, présentés par Nicolas Aristarhi au Grand Vizir turc, concernant les pavillons des navires de commerce autant de la Valachie que de la Moldavie (Bibliothèque de l'Académie de la République Socialiste de Roumanie, Section des Manuscrits, Doc. DCIV/48 et DCIV/49).

5) v.Ibidem, Doc.DCIV/65, ainsi que les Archives de l'Etat de Bucarest (A.E.B.), Documents turcs, XIV/1618; v.aussi "Buletin.Gazeta Oficială"(Bucureşti), III, 1834, no.34 du 14 octobre, p.147. Voir de même, général Radu ROSETTI, Când s'a adoptat steagul tricolor la noi (A quelle date on a adopté chez nous le drapeau tricolore), dans "Analele Academiei Române", Memoriile Secţiunii Istorice, Seria III, Tomul XI, Memoriul 2, (Bucureşti), 1930, pp.30-33; Mihai REGLEANU, Zece documente turceşti din vremea lui Alexandru Ghika Vodă (Dix documents turcs de l'époque du prince Alexandre Ghika), dans "Balcania" (Bucureşti) II-III, 1939-1940, pp.324-325, ainsi que Mihail GUBOGLU, Catalogul documentelor turceşti (Le catalogue des documents turcs) vol.I, Bucureşti 1960, p.540 et Dan CERNOVODEANU, L'évolution du drapeau tricolore roumain de 1834 à 1881, dans "Buletinul Bibliotecii Române"(Freiburg/Breisgau), Vol. IX(XIII) 1982, p.251.

6) cf.au dessin en couleurs se trouvant en annexe du rapport no.10411 du préfet du district de Brăila, envoyé le 16 juillet 1860, à Jean Philippesco, Ministre des Affaires Etrangères de Valachie (v.Archives historiques du Ministère des Affaires Etrangères (Bucarest), Vol.57(1861-1880), Dos. 66/1861 p.4). Dans ce rapport, le préfet en question fait mention des anciens pavillons de la marine marchande valaque et

moldave et joint, en annexe, leurs dessins en couleurs.

7) v.Bibl.de l'Acad.R.S.R.,Doc.DCIV/99. Sur ce départ du premier navire de commerce valaque arborant le nouveau pavillon de la flotte marchande de cette principauté et sur son voyage, aller et retour, à Constantinople (décembre 1834-juin 1835) v.A.E.B.,Vistieria (La Trésorerie),Dos.1835,no.3857,cf. à I.COJOCARU, Documente privitoare la economia Țării Românești (1800-1850) (Documents concernant l'économie de la Valachie (1800-1850),vol.II,București,1958,doc.416 et 437,pp.558 et 586, ainsi que S.COLUMBEANU,Contribuții...,p.446. Ce premier pavillon de la marine de commerce valaque se trouve actuellement au Musée Maritime de la ville de Constanța (Roumanie).

8) v.le Règlement Organique de la Principauté de Valachie, Bucarest,1832,art.184,ainsi que A.E.B.,Administrative, Țara Românească,Vornicia din Lăuntru (Actes administratifs, Valachie,Ministère de l'Intérieur) Dos.686 et 4353/1833,cf. S.COLUMBEANU, op.cit.,p.451.

9) v.Bibl.de l'Acad.R.S.R.,Doc.DCIV/56,DCIV/65 et DCIV/68.

10) v.l'Annuaire de la Principauté de Valachie,Bucarest, Frédéric Valbaum,1842,planche en couleurs entre les pp.118-119; v.aussi général P.V.NASTUREL,Steagul, stema română, insemnnele domnești, trofee (L'Etendard, les armoiries roumaines, les insignes princiers, les trophées),București,1903,p.51,fig.17, ainsi que D.CERNOVODEANU, op.cit.,p.252.

11) v.A.E.B.,Departamentul Ostășesc (Département de l'Armée),Dos.72/1845,pp.27-28; v.aussi D.CERNOVODEANU,op.cit.,p 262,note 18.

12) v.en ce sens le rapport du 2 mai 1844 du Consul de Prusse à Bucarest (E.de Hurmuzaki, Documente privitoare la istoria Românilor (Documents concernant l'histoire des Roumains) Vol.X,București,1899,p.485),ainsi que A.E.B.,Departamentul Ostășesc (Département de l'Armée),Dos.72 et 145/1845. Voir aussi Gh.BIBESCU,România (1843-1859).Domnia lui Bibescu (La Roumanie (1843-1859).Le règne de Bibesco),tomul II,București 1884, p.560,cf.S.COLUMBEANU,op.cit.,p.452,notes 1 et 4.Quant à la dotation de la flottile de chaloupes-canonières fluviales de la Valachie avec des pavillons et des guidons, v.A.E.B.,Departamentul Ostășesc (Département de l'Armée),Dos.72/1845, pp.77 et 78.

13) v.l'"Illustrierte Zeitung"(Leipzig),no.du 28 juillet 1849,p.57,fig.1(Bibl.de l'Acad.R.S.R.,Cabinet des Estampes, Gravures étrangères,I/9(498),1848-36). La chromolithographie en question a été diffusée, à l'époque,aussi détachée;ainsi un exemplaire portant le titre "Ankunft des Gesandten der Pforte Soleiman Pascha in Giurgewo"(L'arrivée de l'Envoyé de la Porte Soleimane Pacha à Giurgewo) se trouve dans une des vitrines de la salle 1848 du Musée d'Histoire de la R.S.R.

14) v.l'Adresse no.224 du 11 juillet 1848 du Gouvernement provisoire révolutionnaire envoyée au général C.Tell, ainsi que la résolution du 12 juillet du dernier (A.E.B.,Dos. 1/1848,p.1197, ainsi que ++ Documente privind anul revoluționar 1848 în Țara Românească (Documents concernant l'année révolutionnaire 1848 en Valachie),București,1962,p.18;v.aussi Constantin CAZANIȘTEANU, In legătură cu drapelele instituite în timpul revoluției muntene de la 1848 (A propos des drapeaux institués pendant la révolution valaque de 1848),dans "Materiale de Istorie și Muzeografie",IV,1966,pp.265-272,ainsi que Maria DOGARU, Tricolorul și cocardele în contextul luptei revoluționarilor pașoptiști (Le tricolore et les cocardes dans le contexte de la lutte des révolutionnaires quarante-huitards),dans "Revista de Istorie",tomul 31,1978,no.5,pp. 861-869.



15) v.Carl BEGENAU, Album der untern Donau-Gegenden. Nach der Natur gezeichnet von -.Fürstl.Wallach.Capitain.Berlin, Verlag u.Eigenthum von F.Sala & Co.,s.d.,p.6. Les images,réalisées d'après nature par le capitaine Begenau, ont été lithographiées par Schwabe et imprimées par A.Waldow senior à Berlin (v.Bibl.de l'Acad.R.S.R.,A G II 61, ainsi que Cabinet des Estampes,Gravures Allemandes,I,Schwabe R-6,no.inv.986,165x220).

16) v.Arhondologia nouă a Țării Românești (le Nouveau Livre d'Or de la Noblesse de Valachie), Bibl.de l'Acad.R.S.R. Ms.872,pp.110,177 et 198,no.249; Carl Begenau, souslieutenant le 16 septembre 1838, lieutenant le 23 avril 1845, est promu capitaine le 23 avril 1848. Quant à la mention de son avancement comme major (commandant) dans l'armée valaque, on ne retrouve plus de trace dans le Livre d'Or de la Valachie, car ce régistre a été mis hors d'usage suite des dispositions de la Convention de 7/19 août 1858 réglant le sort des Principautés roumaines. Carl Begenau comme commandant, est mentionné dans l'Archive Cuza (v.Bibl.Acad.R.S.R.,Ms.,Archive Cuza,mape X,p.168). Comme capitaine, Carl Begenau a été attaché en 1853 auprès de la V-e section de l'Etat Major de l'Armée valaque, fonction dans laquelle il se maintient encore en 1858 (cf. lt.col.C.FRANCK, Contribuții la istoricul Marelui Stat Major pe anii 1830-1860 (Contributions à l'historique du Grand Etat Major de 1830 à 1860), dans "Buletinul Muzeului Militar Național" (București),III,1939-1940,p.85). Nous supposons que, chargé par l'Etat Major valaque, entre 1853-1858, d'une mission d'inspection des forces fluviales de cette principauté, le capitaine Begenau a réalisé, pendant cette mission, aussi les gravures de l'album qu'il a publié à Berlin à cette époque. Promu lt.colonel le 24 janvier 1863, colonel le 24 janvier 1865 et Chef de l'Etat Major du Génie de l'Armée (v."Monitorul Oastei Principatelor Unite",no.25 du 4/16 février 1865,p.125), Carl Begenau va finir sa carrière militaire comme général, sous le règne de Charles I-er de Hohenzollern.

17) V.Buletin. Foaie Oficială (Iași),II,1834,pp.457-458.

18) Ibidem,p.470, ainsi que "Uricarul" (Iași),VII, 1882,p.195.

19) v.gen.P.V.NASTUREL, op.cit.,p.52 et fig.18,ainsi que Elena POPESCU, Drapelele înmânate unităților oștirii

din Moldova în perioada 1834-1858 existente în colecţiile Muzeului Militar Central (Les drapeaux offerts aux unités de l'armée moldave pendant la période 1834-1858 existants dans les collections du Musée Militaire Central), dans "Studii şi materiale de muzeografie şi istorie militară", II-III, 1969-1970, pp.296-302.

20) v.lt.commandeur C.CIUCHI, Istoria marinei române în curs de 18 secole (Histoire de la marine roumaine à travers 18 siècles), Constanţa, 1906, pp.80-88, ainsi que I.TODERAŞCU, Din activitatea şantierului naval Galaţi în prima jumătate a sec. al XIX-lea (Sur l'activité du chantier naval de Galaţi dans la première moitié du XIX-e siècle), Iaşi, 1972, pp.73-75 (cf. S.COLUMBEANU, op.cit., p.450).

21) v.le Règlement Organique de la Principauté de Moldavie, Iaşi, 1837, chap.VI, p.2; v. de même le lt.com.C.CIUCHI, op.cit., pp.85 et 93.

22) v."Albina Românească" (Iaşi), V-VII, 1833-1834, p. 337; v.aussi le même rapport no.11401 du 16 juillet 1860, du préfet du district de Brăila, mentionné à la note 6.

23) v."Albina Românească", ibidem, no.93, p.359.

24) v.M.GUBOGLU, op.cit., p.540.

25) v.gen.P.V.NĂSTUREL, op.cit., p.63 et fig.25.

26) Ibidem, pp.64-65 et fig.26.

27) v.A.LEGRAS, Album..., Publié sous le Ministère de S.E.l'Amiral Hamelin, Secrétaire d'Etat au Département de la Marine. Au Dépôt des Cartes et Plans de la Marine. 1858. Chromolithographies par Auguste Bry, Rue du Bac 114, à Paris. Les pavillons des deux principautés se trouvent à la planche 66 (nos.I et III), dédiée à la Turquie et aux pays se trouvant sous sa suzeraineté (comme par exemple, en dehors de la Valachie et de la Moldavie, aussi la Serbie, la principauté de Samos, l'Egypte, le Tunis etc.). Il est très possible que l'ouvrage du capitaine Legras ait été la source qui a inspiré l'auteur de l'article "Valachie" se trouvant dans le Grand Larousse (v.Grand Dictionnaire Universel du XIX-e siècle, Paris, 1868, TomeVI, p.1194), pour la description du drapeau de cette principauté: "Jaune, avec franc-quartier rouge, chargé de trois étoiles sur une même ligne et en bas à droite, l'aigle blanc de Pologne". On reconnaît aisément d'après cette description, l'aspect du pavillon de commerce de Valachie dans la version qu'on retrouve dans l'album d'Alexandre Legras, ouvrage que, sans aucun doute, le général P.V.Năsturel, le grand vexillologue roumain de la fin du XIX-e siècle et du début du XX-e, a totalement ignoré. Car autrement, il n'aurait pas contesté avec tant de véhémence l'existance d'un tel insigne vexillaire (v.gen.P.V.NĂSTUREL, op.cit., p.62 et note 1), démontrant ainsi qu'il ignorait également le fait que la flotte de commerce valaque avait possédé un pavillon propre, octroyé sous cette forme en 1834 et en usage à partir de cette date jusqu'en 1861.



28) v.D.CERNOVODEANU, op.cit., pp.257 et 265, note 35.

29) v. le référé du Ministère des Affaires Etrangères à ce sujet (Arch.hist.du Min.des Af.Etr.(Bucarest), Vol.57 (1861-1880) Dos.66/1861, p.4).

30) v.le rapport du 16 juillet du préfet du district de Brăila dont on a fait mention aux notes 6 et 22. Les dessins des pavillons en question ont été envoyés au préfet par le capitaine du port de Brăila, N.Filodor.

31) v.le Journal no.2 du Conseil des Ministres de la Valachie du 19 mai 1861 (v.les Arch.hist.du Min.des Af.Etr. (Bucarest), Dos.5/210/1861, p.4 et Dos.66/1861, p.6); v.aussi, "Monitorul Oficial al Tării Româneşti", no.116 du 26 mai 1861, p.461.

32) v.l'adresse no.1138 du Ministère des Affaires Etrangères de Valachie, envoyée le 24 mai 1861 au Ministère homologue de Moldavie (v.ibidem, Dos.5/210/1861, p.3 ainsi que Dos.66/1861, p.6).

33) v.le Journal no.372 du Conseil des Ministres de Moldavie du 9 juin 1861 (v.ibidem, Dos.210/1861, 4078, no.5, p.1).

34) v.le rapport no.1356 du 16 juin 1861 de Démètre Bolintineanu, Ministre des Affaires Etrangères de Valachie adressé au prince Cuza, ainsi que le Décret princier no.304 du 22 juin 1861 (v.ibidem, Dos.66/1861, pp.10-12).

35) v.le rapport no.1354 du 29 juillet 1861, redigé à Bucarest et à Jassy par les deux ministres précités (v.ibidem, Dos.5/210/1861 p.5, ainsi que Dos.66/1861 p.16); v.aussi, D. CERNOVODEANU, op.cit., p.265, note 33.

36) v.par exemple, l'allocution du prince Cuza lui-même, qui avait affirmé que les drapeaux de l'armée des Principautés-Unies provenaient "de la réunion des couleurs des provinces soeurs..." (cf.gen.P.V.NĂSTUREL op.cit., p.78, ainsi que D.CERNOVODEANU, op.cit., p.258).

37) v.Arch.hist.du Min.des Af.Etr., Vol.57(1861-1880) Dos.66/1861 p.20. L'Agence des Principautés-Unies à Constantinople avait envoyé les circulaires nos.829 (à l'Italie), 830 (à la Russie), 831 (à la France), 832 (à l'Angleterre), 833 (à l'Autriche), 834(à la Prusse).

38) v.ibidem, Dos.66/1862, p.21; les circulaires nos.871 (Galaţi), 872(Brăila) et 873(Ismail), ont été également publiées dans le "Monitorul Oficial al Principatelor Unite" no.70 du mois de mars 1862, p.2.

39) v.le Décret princier no.585 du 2 août 1862 émis à Bucarest par Alexandre Jean Cuza (v.Arch.hist.du Min.des Af. Etr., Dos.66/1862, p.39); l'annexe avec le pavillon en couleurs, nous présente cet insigne vexillaire dépourvu de la banderole bleue (v.ibidem p.47).

40) v."Monitorul Oastei", 1863, no.14, pp.154-155; v. aussi le gen.P.V.NĂSTUREL, op.cit., pp.74-76, ainsi que D. CERNOVODEANU, op.cit., p.258.

41) v.gen.P.V.NĂSTUREL, op.cit.,pp.95-96; Ştefan D. GRECIANU, Eraldica românească.Actele privitoare la stabilirea armeriilor oficiale... (L'Héraldique roumaine. Les actes relatifs à l'établissement des armoiries officielles), Bucureşti,pp.56-57; D.CERNOVODEANU,op.cit.,p.259. Adoptant le tricolore vertical, beaucoup de membres des deux corps législatifs du Parlement roumain de cette époque, avaient pensé à l'aspect identique, du point de vue de l'emplacement des couleurs, du drapeau de la révolution quarantehuitarde qu'ils désiraient actualiser. Voir par exemple, la déclaration du député Nicolas Golesco qui avait affirmé, en décembre 1866, que les couleurs du tricolore roumain "soient emplacées de la même manière qu'en 1848" (v. le rapport du 27 décembre 1866 de la VI-e section de la Commission Parlementaire du Comité des Délégués des Sections de la Chambre des Députés (cf.St.D.GRECIANU, op.cit.,pp.6-8; D.CERNOVODEANU, op.cit., pp.265-266, note 36). D'ailleurs, les membres du Sénat roumain avaient exprimé un désir identique, quoiqu'ils auraient préféré conserver les deux types de drapeaux tricolores - horizontal et vertical - à la fois (v.les deux projets d'armoiries d'Etat, élaborés le 9/21 avril 1867 par le Comité des Délégués du Sénat, dans lesquels les deux types de drapeaux tricolore, à dextre l'horizontal, à sénestre le vertical, sont représentés flanquant la couronne du manteau princier abritant les armes de la Roumanie d'alors (v.St.D.GRECIANU, op.cit., p.48 et fig.6 et 7).

42) v.gen.P.V.NĂSTUREL, op.cit.,pp.129-132 et fig.37; St.D.GRECIANU,op.cit., pl. à la p.55; D.CERNOVODEANU,op.cit., p.260 et note 40.

---

# LES REPRÉSENTATIONS MOLDAVES DU JUGEMENT DERNIER DANS LA PREMIÈRE MOITIÉ DU XVIe SIÈCLE

par Ana DUMITRESCU

Le sujet iconographique connu sous le nom de Jugement dernier semble avoir eu un sort particulier en Moldavie. Ce thème si important dans l'art chrétien, ne fut illustré par les artistes moldaves qu'à partir du XVIème siècle.

Dans la présente étude, nous fixerons notre attention sur certains aspects iconographiques de la représentation de ce thème sur les parois intérieures et les façades des églises moldaves de la première moitié du XVIème siècle.

Nous avons divisé notre travail en deux parties: une rapide analyse de la peinture monumentale et, plus en détail, l'étude proprement dite des fresques représentant le thème qui nous intéresse.

La peinture monumentale de la première moitié du XVIe siècle est héritière de la tradition de l'époque précédente, c'est à dire de l'art des maîtres qui ont travaillé en Moldavie sous le règne d'Etienne le Grand (1457-1504). Cette deuxième moitié du XVe siècle fut le moment où se manifesta, pour la première fois, une école nationale de peinture véritablement moldave. Au temps du règne de Pierre Rareş, la

peinture monumentale se remarque par l'apparition de la peinture extérieure.

Dans les Balkans et ailleurs on avait déjà décoré des parties de façades par des peintures, mais en Moldavie on va couvrir l'ensemble des murs extérieurs d'images peintes qui s'ordonnent selon un programme iconographique assez unitaire.

Les façades peintes intégralement constituent un phénomène bien délimité, et dans l'espace (sur un rayon de 65 km autour de Suceava) et dans le temps (entre les années trente et cinquante), ce qui nous permet de le nommer "la mode de la peinture extérieure".

Chaque fois que des historiens d'art se sont penchés sur ce phénomène, avant d'analyser comme d'accoutumée le style, l'iconographie ou la technique, ils ont été préoccupés surtout par l'origine de cette mode.

Les motivations imaginées ont été diverses[1)], mais la plus unanimement acceptée aujourd'hui, met en liaison cette mode avec les problèmes politico-religieux du règne de Pierre Rareş[2)].

La peinture extérieure serait le miroir des luttes pour la sauvegarde de l'indépendance nationale, un appel mobilisateur pour les hommes et une prière passionnée adressée par les moldaves pour l'aide céleste. A la cour de Pierre Rareş, on aurait imaginé de peindre les façades des églises et on aurait établi le programme iconographique ("à l'aide de l'église").

Une volonté politique est une explication qui peut satisfaire l'historien, mais non pas l'historien de l'art. Malheureusement au long des siècles le pouvoir politique a su asservir l'art à ses propres intérêts et a pu pousser cet asservissement jusqu'à imposer les moyens et les buts artistiques mais jamais ceci ne s'est fait du jour au lendemain. Quand dans la première moitié de notre siècle les régimes de Hitler et Staline ont combattu l'avant-garde artistique de leur pays, considérée décadente, il leur a fallu des années pour exiler le phénomène et pour imposer un retour en arrière des



moyens d'expression et l'adoption d'un certain programme, un certain contenu, un certain message". Vouloir à tout prix interpréter la peinture des façades des églises moldaves du XVIe siècle selon les faits historiques nous semble dangereux. Premièrement parce qu'on ne fait ainsi qu'appauvrir l'oeuvre merveilleuse de toute une génération de peintres roumains. Et après, est-ce que cette interprétation n'est pas due à une réaction typique pour notre époque, époque du régime de l'information et de la conscience du moment historique? Est-ce que ce n'est pas oublier que si les moldaves du XVIe siècle, peuple et courtisans, avaient eu cette conscience, elle se serait concrétisée plutôt par des riches archives qui nous auraient permis de répondre dans les moindres détails aux questions que nous nous posons?

La manie de vouloir exclure toute possibilité d'influences étrangères, de vouloir que ce phénomène ait une origine exclusivement roumaine, nous semble tout aussi dangereuse. S'il s'agissait du produit d'une longue évolution le problème ne se poserait plus, mais justement cette apparition brusque est choquante.

Il est évident que dès le XVIe siècle (église de la Trinité de Siret) les artistes moldaves apprécient la décoration extérieure colorée obtenue par les disques de céramique émaillée. Des façades couvertes de couleurs étaient, donc,dans la tradition du goût moldave.

Le problème qui se pose est de savoir si la première fois qu'on a décoré intégralement une façade par des fresques, ceci a été fait dans un but idéologique, ou, tout simplement, ce fut la manifestation sous des influences diverses de l'audace et du génie d'un maître d'oeuvre qui aurait fait école par la suite aussi grâce aux possibilités de propagande qu'elle offrait.

Comme nous l'avons déjà dit, il semble évident aux différents chercheurs que l'initiative de cette "mode" appartient aux milieux de la cour. La première église, dont on a peint les façades a été l'église Saint-Georges de Hârlău (fondation

d'Etienne le Grand de 1492) et ceci se passait en 1530. C'est l'année de construction de la plus importante fondation de Pierre Rareş, le monastère de Probota, dont l'église deviendra la nécropole du prince et de sa famille[3]. S'il s'agit d'une démarche à tel point volontaire, à laquelle on aurait donné tant d'importance, comment expliquer qu'on n'ait pas pensé à cette église-là, qui ne fut peinte que deux années plus tard? On pourrait répondre qu'il était habituel que la peinture soit faite bien après l'achèvement de l'oeuvre architecturale. Seulement, visiblement la façade de Probota, avec ses hautes fenêtres gothiques qui éclairent l'exonarthex et décorent le mur, n'a pas été conçue pour être peinte. Apparemment en 1530, à la cour de Pierre Rareş on ne réalisait pas encore l'ampleur et l'importance que prendra par la suite cette décoration des façades.

Il nous semble que les problèmes politiques et surtout religieux du temps de Pierre Rareş ont dû jouer un grand rôle dans le fait que cette pratique devient courante entre 1530 et 1550, mais qu'ils ne peuvent pas constituer sa motivation première.

En ce qui concerne le programme iconographique de ces façades peintes, il est relativement unitaire, sans qu'il y ait identité comme on l'affirme parfois.

Si on analyse l'iconographie des six églises dont les façades gardent encore presque intégralement leur décoration peinte, il apparaît que quatre grands thèmes ont connu les faveurs des artistes ou des commanditaires: le Jugement dernier, l'Hymne Acathiste, l'Arbre de Jessé et la Hiérarchie de l'Eglise.

Le Jugement dernier est traditionnellement peint à l'ouest, sur une paroi occidentale ou dans la partie ouest de l'église. En Moldavie, où la plus ancienne représentation est celle de l'église du monastère de Probota, ce thème faisait partie du programme iconographique de l'exonarthex. Les exonarthex ouverts de Humor et Moldoviţa constituent une



étape intermédiaire vers la représentation du thème sur la façade proprement dite. C'est le cas de Voroneţ, où le Jugement dernier est peint sur la façade occidentale de l'église.

A Arbore le cadre architectural ne permettait pas le déroulement d'une si ample composition sur la façade ouest et le thème fut peint sur la façade sud. Quant à Râşca, où le thème est représenté aussi sur la façade sud, le peintre grec qui y a travaillé semble avoir été assez dérouté en ce qui concerne le programme iconographique. A Suceviţa "les choses sont rentrées dans l'ordre" et le thème est de nouveau représenté à l'intérieur de l'exonarthex.

L'Hymne acathiste est représenté normalement dans le pronaos mais dans les cas qui nous intéressent il a été toujours peint sur le mur sud (sauf à Voroneţ) et généralement accompagné de la scène qu'on appelle le Siège de Constantinople. Cette scène est inspirée par une sorte d'introduction à l'Hymne, une dédicace composée à la suite du siège de la ville impériale par les Perses en 626, siège levé, semble-t-il, grâce à l'intervention de la Vierge.

Le fait que les assaillants soient représentés habillés en Turcs et que la lutte est menée à l'aide de l'artillerie semble servir les thèses de ceux qui expliquent la peinture extérieure par le besoin de propagande politique. Plus encore, le fait qu'à Arbore et à Voroneţ la représentation soit correcte (plus de Turcs et d'artillerie) et qu'à Suceviţa elle ne figure même plus, est interprétée comme une intention de prévenir des incidents diplomatiques avec les Turcs, qui à cette époque exerçaient sur le pays une emprise politique beaucoup plus nette que précédemment. Il nous semble qu'il s'agit de nouveau d'une réaction d'homme moderne tracassé par la censure. D'ailleurs, comment expliquer le fait qu'on a continué de représenter les Turcs parmi les damnés du Jugement dernier, si de tels problèmes diplomatiques pouvaient se poser?

N'est-il pas plus plausible que les moldaves du XVIe siècle ne fassent pas grande différence entre Perses du VIIe

siècle et Turcs contemporains et qu'ils ne soient pas très forts en histoire de l'armement? N'est-il pas plus plausible que les artistes moldaves du XVIe siècle imaginent un siège tel qu'il se passait de leurs jours? Quant aux peintres d'Arbore et Voroneţ, ils étaient simplement plus cultivés que les autres... Cela ne veut nullement dire que la confusion ne soit pas allée plus loin dans la tête des gens qui auraient vu là un autre moment historique (la chute de Constantinople, pourquoi pas?) ou que les peintres ne se soient pas servis de cette scène pour souligner, une fois de plus, que les Turcs étaient la cause de tous les maux.

La hiérarchie de l'église est un thème iconographique d'origine russe introduit dans l'art moldave par les peintres des fresques extérieures du XVIe siècle. Une véritable procession des saints y est représentée, convergeant d'une part et autre vers le centre de la façade est (sauf à Râşca), où sont figurés la Vierge et le Christ.

L'Arbre de Jessé était peu représenté dans la peinture murale et il semble que l'ampleur que ce thème connaît en Moldavie du XVIe siècle soit exceptionnelle. Cette représentation, peinte au début sur les façades sud ou nord, sera introduite du XVIIe siècle dans le programme iconographique du naos.

L'intérêt pour ce thème serait-il un acte de contre-Réforme (une réaction contre le prosélytisme protestant) ou une influence de la Réforme vers un plus grand didactisme théologique? Probablement les deux à la fois.

A Râşca et à Suceviţa on voit une autre représentation peu habituelle pour la peinture murale, celle de l'Echelle de Jean Climaque. La vie de différents saints complète le programme iconographique des façades.

Si l'iconographie a le même caractère unitaire que le programme iconographique lui-même, le style est è tel point différent que l'analyse ne peut se faire qu'église par église. Malheureusement, la personnalité des maîtres d'oeuvres est si mal cernée et si peu étudiée avec sérieux, que le travail



reste en grande partie à faire.

Le maître d'oeuvre de Humor a été identifié par l'historien d'art Sorin Ulea, comme étant "Thomas[4]), peintre de Suceava, courtisan du honoré et grandieux prince moldave, Pierre Voïevode". L'identification a été faite grâce à une inscription qui désigne par le prénom de Thomas, un chevalier qui tue un envahisseur dans la scène du Siège de Constantinople. Une telle audace de la part d'un peintre, fusse-t-il courtisan, nous semble discutable pour cette époque-là, en Moldavie. A un moment où les artistes ne signaient pas leurs oeuvres aurait-il osé faire son propre portrait parmi les saints personnages et marquer son nom à côté? Peu probable. Quant un siècle plus tard, Velasquez, à la Cour d'Espagne où le statut de peintre était depuis des siècles tout autre, osera faire son propre portrait au milieu des portraits de la famille royale et leur suite, il produira un vrai choc. Et Velasquez signait toutes ses oeuvres...

La vérité est que le nom même du peintre a peu d'importance. Nommons-le simplement Maître de Humor. Ce qui nous frappe dans l'oeuvre de ce peintre est, à côté du respect (et donc de la parfaite connaissance) de la tradition byzantine, une nette inclination vers le décoratif. Son dessin expressif se sert d'une ligne nerveuse pour créer des formes gracieuses, décoratives et non naturalistes, groupées selon des compositions qui aiment le triangle. L'agilité de la ligne, les compositions triangulaires et les couleurs vivens créent une agitation qui anime les façades et les parois intérieures de l'église de Humor.

Selon V.Drăguţ[5]), le maître d'oeuvre qui a travaillé à Moldoviţa serait le même peintre que celui de Humor où un de ses élèves. Appelons-le Maître de Moldoviţa et considérons-le proche du Maître de Humor. Il nous semble peu probable qu'il s'agisse du même artiste, non seulement parce qu'il y a certaines différences entre les deux oeuvres, comme l'ont déjà observé certains chercheurs, car on peut admettre qu'il s'agit simplement d'une évolution. Ce qui nous frappe est la nette différence d'attitude du peintre devant le tableau vo-

tif que dans les autres représentations. Pierre Rareş s'avance vers le Christ en lui offrant la maquette de l'église grâce à l'intermédiaire discret de la Vierge. Il est suivi par la princesse Hélène et un de leurs fils. Même les saints personnages, mais surtout les personnages princiers ont une attitude naturelle, telle la princesse qui pose une main sur l'épaule de son fils. A Moldoviţa, par contre, la composition est plus rigoureuse, moins aérée. La Vierge a son attitude traditionnelle d'intercesseur (telle que dans la Déisis) et Pierre Rareş avec sa femme et leurs deux fils sont groupés dans des attitudes figées. Ils gagnent en lourdeur ce qu'ils perdent en grâce. Les deux tableaux votifs ne peuvent pas être faits par la même main, mais il nous semble plausible une filiation entre les deux maîtres. Si l'église de Moldoviţa a été peinte par l'élève du Maître de Humor, celui-ci n'a pas atteint le génie de son professeur.

L'église de Arbore[6)] a été décorée par un autre peintre dont la personnalité nous semble une des plus intéressantes. Tout ce qu'on sait de lui est qu'il s'appelait Dragoş et qu'il était le fils d'un prêtre de Iaşi (un certain Coman?). Son oeuvre intrigue par un mélange harmonieux de tradition et d'influences occidentales. Il a dû voyager au-delà des Carpathes où il aurait rencontré directement ou plus probablement indirectement l'art italien. Les plus grandes libertés qu'il a pu se permettre sont dans le tableau votif et dans la scène du Jugement dernier, (les deux, mal conservés, hélas!). Parmi les pécheurs du Jugement comme parmi les personnages qui animent les autres scènes on rencontre des figures venues directement de la tradition occidentale et le décor architectural est moins conventionnel. Les visages sont animés d'une expressivité intense et personnalisée.

Selon les découvertes et déductions de Sorin Ulea, le plus grand spécialiste roumain dans la peinture de l'époque qui nous intéresse, à Râşca, autre fondation de Pierre Rareş, le maître d'oeuvre de la peinture extérieure et intérieure a été un grec, nommé Stamatelos Kotronas. Il aurait achevé les fresques en 1554.



Malheureusement ses oeuvres ont été "restaurées" au siècle dernier et ce qu'on peut voir pour le moment (peut-être une restauration pourrait rendre son aspect initial à l'ensemble) ce sont plutôt des repeints. Par contre on peut juger sa formation par l'étude de l'iconographie visiblement plus proche de la tradition. A l'extérieur ne sont conservées que les fresques de la façade sud (le Jugement dernier et l'Echelle de Jean Climaque) et quelques scènes de la façade est. Les fresques du peintre grec donnent une impression de maniérisme sec, contrastant avec l'élégance et la vivacité des fresques moldaves. Mais ceci peut être dû simplement aux repeints.

L'église Saint-Georges de Voroneţ (1488) est une fondation d'Etienne le Grand, agrandie, au XVIe siècle, par les soins du métropolite Grigore Roşca[7)]. Après la construction d'un exonarthex qui allonge l'église, le métropolite commande la décoration à fresques de l'intérieur de cette nouvelle partie de l'édifice et de l'ensemble des façades. En 1547, quand sont réalisées les fresques, la pratique de la peinture extérieure approche de sa fin. Les problèmes techniques semblent résolus et le programme iconographique assez bien défini. On ne connaît pas l'identité de l'auteur de ces fresques du XVIe siècle[8)]. Son style est encore proche de la peinture moldave du XVe siècle, mais il est très à l'aise dans la peinture extérieure et son grand génie se manifeste indirectement dans son sens de l'ensemble. Il ordonne ses compositions avec beaucoup de maîtrise, même quand il s'agit d'une grande surface, telle que la façade ouest, où il peint le Jugement dernier, considéré à juste titre comme une de ses oeuvres les plus importantes de l'histoire de l'art roumain.

La dernière église peinte entièrement à l'extérieur au XVIe siècle fut celle du monatère de Suceviţa[9)] fondé par les frères Movilă. La peinture intérieure et extérieure est l'oeuvre de deux frères Ion et Sofronie. Visiblement, il s'agit déjà d'une autre génération de peinture. La grande tradition est oubliée à la faveur d'une certaine gaucherie, une cer-

taine naïvité, mais aussi d'une grande sincérité spontanée. Les surfaces sont plus que jamais divisées et la légende écrite occupe une place très importante. Pourtant le chef d'oeuvre des deux frères est la grande composition de la représentation de l'Echelle de Jean Climaque où la diagonale formée par l'échelle divise l'espace en deux: le tourbillon passionnel de la chute et l'harmonie élégante et calme des anges.

+++

LE JUGEMENT DERNIER

La plus ancienne représentation du thème connue en Moldavie est le Jugement dernier, peint sur le mur est de l'exonarthex de l'église du monastère de Probota (1532). Cette fresque est la première des six figurations du Jugement dernier conservées en bon état et datant de la première moitié du XVIe siècle. Les cinq autres ont été peintes dans les exonarthex des églises du monastère de Humor et du monastère de Moldoviţa, et sur les façades de l'église d'Arbore, de l'église du monastère de Voroneţ et celle du monastère de Râşca[10)].

La plus importante de ces fresques est celle peinte sur la façade occidentale de l'église Saint-Georges de Voroneţ, que nous considérons comme synthèse et chef d'oeuvre de la série. Sans tenir compte de la chronologie, nous commencerons notre analyse par cette célèbre oeuvre.

Le Jugement dernier de Voroneţ (1547).

On ne peut pas aborder cette étude sans se poser la question de savoir pourquoi et en quelle conditions le thème du Jugement dernier a été introduit si tardivement dans le programme iconographique des églises moldaves. Certaines ont déjà donné leurs réponses et nous nous efforcerons aussi de donner notre point de vue.

Après une description de l'ensemble de la fresque, nous nous arrêterons plus longuement sur les détails iconiques



novateurs par rapport aux représentations traditionnelles du Jugement dernier. Nous essayerons de trouver la source et la signification de cet enrichissement iconographique. Nous espérons pouvoir définir, pour conclure, la place de cette oeuvre dans son contexte historique.

Les fresques de Voroneţ ont fait l'objet de nombreuses études et pourtant nous ne connaissons aucune analyse iconographique approfondie du Jugement dernier représenté par la façade occidentale. De plus, les interprétations iconologiques de cette oeuvre nous semblent insatisfaisantes, malgré qu'elles soient généralement acceptées.

Aucun document écrit contemporain à ces fresques ne répond aux questions liées à l'apparition du thème en Moldavie. Par conséquent, une telle explication ne peut être trouvée que par l'analyse attentive du contexte historique et artistique.

Nous pensons que le thème du Jugement dernier n'a pas été introduit initialement dans le programme iconographique des églises moldaves parce qu'il était un thème "difficile". C'est-à-dire un thème qui a eu du mal à trouver une place bien définie sur les murs des églises orthodoxes et qui, de plus, nécessitait une grande surface pour être représenté en entier[11)]. Il était finalement plus simple de l'éviter. Comme nous l'avons déjà mentionné, vers la fin du XVe siècle, les architectes d'Etienne le Grand tentent de construire des églises de plue en plus vastes, en ajoutant des exonarthex et souvent, dans le cas des églises monastiques, des chambres funéraires. Les nouvelles surfaces murales, ainsi apparues, impliquent un enrichissement du programme iconographique. Dès la fin du règne d'Etienne le Grand et jusqu'aux débuts du règne de Pierre Rareş s'étend une période de fluctuations et de recherches dans le programme iconographique des églises moldaves, accentué par l'apparition de la peinture extérieure. La nécessité de trouver de nouveaux thèmes et l'abondance des surfaces à couvrir font qu'on y introduit, entre autres, le thème du Jugement dernier.

M.Garidis[12] a le mérite d'avoir montré le premier, que l'iconographie des Jugements derniers moldaves du XVIe siècle est extrêmement proche de toute une série d'icônes slaves (russes et ukraïno-polonaises) des XVe et XVIe siècles[13]. Il considère que cette iconographie est d'origine russe. A.Grabar[14], qui accepte tout à fait l'existence d'une filiation, pense qu'il faut être prudent dans la comparaison entre deux types d'oeuvres aussi différents que les icônes et les fresques.

Comme on ne connaît pas de représentations moldaves (icônes ou fresques) antérieures aux icônes slaves, il nous paraît évident que la nouvelle manière de représenter le Jugement dernier a son origine en Russie. L'adoption d'une formule iconographique russe pour représenter le Jugement dernier, au moment de l'introduction du thème dans le programme des églises moldaves, nous semble tout à fait logique. En effet, il ne faut pas oublier que dans cette première moitié du XVIe siècle, les provinces roumaines et la Russie formaient l'essentiel du monde orthodoxe libre. On connaît très bien les étroites relations entre Pierre Rareş et le tzar de Moscou[15]. Les moldaves veulent être associés aux "croisades" russes contre les Polonais pour la libération des orthodoxes habitant les territoires soumis aux Jagellon[16] dans l'espoir de retrouver la possession de la Pocutie[17]. La politique extérieure de Pierre s'accompagne, dans ce même esprit de solidarité orthodoxe, d'échanges culturels, dont l'iconographie du Jugement dernier n'est qu'un exemple parmi d'autres.

A vrai dire, la manière russe de représenter le Jugement dernier n'est que partiellement novatrice par rapport à la tradition byzantine. Même si elle est plus anecdotique dans les détails et malgré quelques enrichissements, elle suit le schéma classique.

\+ \+ \+

A Voroneţ, la représentation du Jugement dernier est conçue en registres horizontaux, conformément à la tradition.



Les trois registres supérieurs sont construits de part et d'autre d'une figure centrale. En revanche, les deux registres inférieurs sont ordonnés en quatre groupements verticaux.

De haut en bas on y voit le registre du Ciel enroulé, le registre du tribunal céleste, le registre de l'Hétimasie et dans la partie inférieure, de gauche à droite, l'entrée des élus au Paradis, la Pesée des âmes, la mare de feu et la Résurrection des morts.

Cette représentation du Jugement dernier est parsemée de détails inhabituels. Tout le registre supérieur constitue une innovation. Traditionnellement, le rouleau représentant le ciel est tenu le plus souvent par un ange qui se trouve dans la partie centrale de la composition. De plus, habituellement la figure de l'Ancien des jours n'est pas associée au Jugement dernier. En Moldavie même, à Humor ou à Râşca, le ciel est tenu à la main par un ange situé derrière les pécheurs et à Arbore le rouleau surmonte le trône de l'Hétimasie. L'Ancien des jours n'apparaît dans aucune de ces fresques. Au XVe siècle les créateurs russes de la nouvelle iconographie du Jugement dernier placent, eux-aussi, le ciel dans la partie haute de la composition et y représentent souvent l'Ancien des jours. Mais les deux symboles n'y sont jamais associés. Le maître qui a travaillé à Voroneţ a dû s'inspirer de l'oeuvre, de quinze ans plus ancienne, du maître de Probota. En effet, dans l'exonarthex de l'église de ce monastère, la figuration du Jugement dernier sur le mur oriental est complétée par les images peintes sur la voûte. On y voit deux anges enroulant de chaque côté le ciel et au milieu de celui-ci l'Ancien des jours. A Probota, la superposition des deux sujets suit la logique de la structure architecturale de la voûte en berceau à pénétrations. Le maître de Voroneţ reprend cette représentation et la place tout en haut de son Jugement dernier, car il n'y avait pas de voûte, son oeuvre se trouvant sur la façade. A Probota, la figure de l'Ancien des jours, vue à travers les portes ouvertes du Paradis, est visiblement superposée sur le rouleau. A Voroneţ, les deux

portes semblent être, en quelque sorte, les revers respectifs des deux morceaux du ciel enroulé aux extrêmes par quelques anges et écarté au milieu sous forme de portes par deux anges. Il en résulte que le peintre de Voroneţ n'avait plus conscience de la superposition des deux éléments iconiques différents. Comme à Probota, à Voroneţ les signes du Zodiaque sont placés sur le ciel sans aucune logique apparente. Ceci prouve qu'il n'y a aucune signification astrologique, mais uniquement un symbolisme temporel.

La représentation du Tribunal suprême dans le deuxième registre du Jugement dernier de Voroneţ est peut-être la partie la plus conforme à la tradition. Il faut toutefois remarquer l'abondance des anges formant les milices célestes, groupés derrière les apôtres et derrière la gloire du Christ. Le Messie a les bras écartés, le gauche plus près du corps, la main pendante vers le bas, le bras droit levé presqu'à l'orizontale, la main légèrement tournée vers le haut. Cette attitude traduit le jugement prononcé par le Messie: le refus de ceux qui se présentent à gauche et l'acceptation de ceux qui se trouvent à sa droite[18)].

La plupart des auteurs qui ont étudié les Jugements derniers du type iconographique connu en Moldavie ont été intrigués par le troisième registre, celui du trône de l'Hétimasie, où pécheurs et justes se présentent devant le Juge. C'est surtout la présence des "peuples" et la motivation de leur présence qui a attiré l'attention des chercheurs. En Roumanie (2) on pense que,sans aucun doute, il s'agit d'une invention iconographique moldave et qu'elle s'expliquerait par un souci de la Cour de faire une propagande anti-ottomane à travers les fresques extérieures. En revanche, A.Grabar considère qu'il s'agit d'un choix dicté par la situation religieuse du monde orthodoxe libre à cette époque (XVe-XVIe siècle)[19)].

Pour y voir plus clair, il faudrait commencer par l'identification des peuples représentés à Voroneţ et ailleurs en Moldavie. Il s'agit des Juifs, Tatares, Arméniens, Latins



et Ethiopiens. Etaient-ils les ennemis de l'Etat moldave?

Les Turcs n'étaient certes pas les amis de cet Etat et il va de même pour les Tatares qui n'attendaient qu'un signe de la part des dirigeants ottomans pour envahir la Moldavie.

Par le désir de fonder un nouveau royaume et par leur présence en grand nombre sur le sol moldave, où ils s'etaient réfugiés, les Arméniens pouvaient représenter eux-aussi un danger pour l'Etat moldave. Les Ethiopiens, par contre, étaient de parfaits inconnus aux frontières moldaves. Quant aux Latins, ils devaient symboliser les catholiques en général. La présence des Juifs, qui correspond d'ailleurs à la tradition balkanique (car les Juifs étaient représentés chaque fois qu'on voulait individualiser les damnés du Jugement dernier) n'a jamais été expliquée par des raisons politiques. Est-ce que la présence des Turcs et des Tatares (et à la riguer celle des Arméniens) peut permettre à elle seule, de voir ici un acte politique? L'argument nous semble faible.

De plus, si on se penche sur l'histoire moldave de cette époque, on observe qu'au moment où Pierre Rareş monte sur le trône de la Moldavie, celle-ci payait tribut à l'Empire Ottoman depuis trente cinq ans en échange d'une certaine autonomie et qu'en revanche depuis bien plus longtemps les princes moldaves et les rois polonais se disputaient la Pocutie. Pierre Rareş passe son premier règne (1527-1538) à guerroyer avec les Polonais et avec certains de ses vassaux insoumis de Transylvanie. Les Polonais, furieux contre les prétentions de Pierre, ainsi qu'une partie de la noblesse moldave, font appel aux Turcs qui décident de chasser Pierre. Quelques années plus tard, le sultan accepte le retour de Pierre sur le trône de la Moldavie. Durant ce deuxième règne (1541-1546), l'armée mpldave ne passe la frontière que pour faire la guerre en Transylvanie à côté de l'armée turque. Tout ceci prouve que le grand ennemi de l'Etat moldave était à cette époque la Pologne et que c'est à cause des Polonais que les Moldaves ont dû se soumettre aux prétentions turques. Comment se fait-il alors qu'il n'y ait pas de traces de Polo-

nais parmi les "peuples" si le chois a été fait selon une raison pol tique? D'autant plus que sur certaines icônes slaves apparaissent aussi, parmi d'autres infidèles, les Polonais.

On constate qu'à Vorone. les cinq "peuples" sont visiblement séparés en trois groupes: premièrement, les Juifs, plus loin les Turcs et les Tatares et enfin les Arméniens et les Ethiopiens. Ces trois groupes correspondent à trois religions, car on pourrait lire ces groupes ainsi: les Juifs, les Musulmans et les Monophisites. Comme nous l'avons déjà mentionné, ailleurs en Moldavie peuvent apparaître aussi les Latins (catholiques), ce qui ne contredit pas du tout, bien au contraire, notre remarque. L'analyse que nous venons de faire démontre la justesse de l'opinion d'André Grabar selon laquelle l'existence des "peuples" ne peut avoir qu'une explication d'ordre religieux.

Dans ce sens, il nous semble curieux qu'aucun représentant de la Réforme ne soit figuré en Moldavie parmi les pécheurs du Jugement dernier[20]. En effet, il ne faut pas oublier que ces fresques sont contemporaines de l'essor protestant en Europe Centrale et en Europe de l'Est et qu'elles précèdent de peu le début d'une forte action des princes moldaves contre toutes les hérésies pratiquées dans le pays. Aurait-on confondu catholiques et protestants? C'est-à-dire aurait-on voulu comprendre par "Latins" des protestants? Ceci n'est pas impossible, car il semble que "vers 1540 une grande partie, sinon la totalité de la population catholique avait adhéré (...) à la Réforme"[21].

Dans la tradition byzantine, on représentait les pécheurs poussés par des anges au bord de l'Enfer ou déjà engloutis par les flammes. Dans ces variantes post-byzantines, ils sont représentés symétriquement aux justes. A Voroneţ, les justes sont dirigés vers le Juge suprême par Saint Paul et les pécheurs par Moïse. Justes et pécheurs sont réunis en petits groupes et attendent le Jugement dans une attitude relativement calme. A Voroneţ, la seule exception est le groupe des Juifs, où l'attitude menaçante de Moïse produit une visible frayeur. Donc, la différence essentielle entre les justes et les pécheurs (à part le fait que les uns soient à droite et les autres à gauche du Christ) apparaît dans le groupe des Juifs.



Dans la plupart des icônes slaves les pécheurs sont conduits par un personnage barbu avec une calvitie prononcée, qui a été identifié à saint Paul ou à saint Jean le Théologien, et ils sont opposés directement aux élus, car les personnes figurées de l'autre côté du trône sont toutes nimbées. En Moldavie on s'est souvenu de la tradition balkanique et on a représenté à la tête des Juifs le prophète (mais son discours[22] est autre que d'habitude) et saint Paul a retrouvé son rôle de guide des justes[23].

Les "peuples" représentent tous ceux qui n'ont pas obéi à la Loi, personnifiée par Moïse, et ils sont opposés à ceux qui ont suivi la vraie voie. Il s'agit d'une opposition mais, par leur attitude relativement équivalente, il semble qu'il n'y a pas de verdict définitif au Jugement. Il est intéressant de remarquer que sur les icônes grecques de la même époque, les justes sont représentés symétriquement de part et autre du trône de l'Hétimasie. En Moldavie on a dû combiner la vision russe et la vision grecque pour imaginer un autre type de présentation au jugement. La présence et surtout l'attitude de Moïse accentue le manque de chance des personnes qu'il conduit devant le Juge, situation bien comprise par les Juifs.

Contrairement à ce que l'on voit dans les icônes slaves, les peintres moldaves représentent les vrais élus près du Paradis, sans les opposer directement aux pécheurs. Cette manière de représenter les pécheurs et les justes d'une part et séparément les élus proprement dits, imprime une note optimiste aux Jugements derniers moldaves. La virulence contre les damnés est atténuée, leur nombre se limitant aux quelques personnages: ceux rejetés à la Pesée des âmes et ceux déjà engloutis par le Fleuve de feu. La présence des damnés est insignifiante par rapport à la grande masse d'élus ainsi que par rapport aux deux types de personnages se présentant

tous devant le Juge avec des chances de pardon, même si celles-ci ne sont pas égales.

Malgré ce qu'on pu dire certains auteurs[24] nous pensons qu'il ne s'agit pas, dans cette représentation de réalisme et d'observation directe des représentants des peuples cités en tant que pécheurs. Le maître de Voroneţ (tout comme ses confrères qui ont travaillé ailleurs en Moldavie) nous en donne une image tout à fait conventionnelle. En effet, les costumes sont presqu'aussi intemporels que ceux des justes et parfois ils sont même fantaisistes, comme dans le cas de l'Arménien à turban.

Le trône de l'Hétimasie a été traité avec beaucoup d'attention par le maître de Voroneţ, comme partout en Moldavie. C'est un siège à haut dossier, richement décoré et pourvu d'un coussin et d'un marche-pieds. Par la main de Dieu, figurée sous le marche-pieds la Pesée des âmes est encore mieux liée à l'idée de Jugement divin et à la Deuxième Parousie du Christ, ce qui n'empêche pas le traitement extrêmement anecdotique de l'épisode de la Pesée des âmes.

Autant cette partie centrale est animée, autant voit-on régner le calme du côté gauche de la composition, là où sont représentés les élus se dirigeant dignes et majestueux vers l'entrée du Paradis. La splendeur éclatante de leurs nimbes attire le regard. Ils ont à leur tête saint Pierre, qui s'apprête à ouvrir la porte du Paradis avec la clef qu'il tient dans la main droite ("je te donnerai les clefs du Royaume des cieux" Mat. 16,19) et donne la main gauche à saint Paul, qui se trouve derrière lui. Ils sont entourés par d'autres apôtres et par quatre prophètes déjà représentés plus haut parmi les justes (on y reconnaît les rois David et Salomon et Moïse). Ce premier groupe d'élus est très animé. Visiblement, Pierre se précipite vers la porte, mais il est freiné par Paul. Pierre le tire par la main et se retourne vers lui pour voir ce qui se passe. Paul résiste. Son bras est tendu. Les autres apôtres regardent, eux aussi, vers leur compagnon hésitant... Il est difficile de trouver une explication logique d'une éventuelle hésitation de l'apôtre Paul. Il n'est pas impossible que l'artiste ait simplement voulu, comme dans d'autres parties de sa composition, rompre la monotonie.



La porte solide du Paradis est vue de face et elle est surmontée par un séraphin-gardien, armé d'une épée. Au-delà de la porte, sur fond blanc, est représenté le Paradis. Tout près de la porte est assise Marie encadrée par les archanges Michel et Gabriel, qui lui rendent grâce. Sa main gauche repose sur son genou et de la droite elle tient un petit bouquet de branches. Plus loin, sur un banc, sont figurés les patriarches Jacob, Isaac et Abraham. Les deux premiers portent dans leur sein des âmes des élus. Au niveau de la figure d'Abraham la peinture est abimée et on ne peut pas voir s'il porte des âmes. Malgré la logique et la tradition, nous pensons qu'il n'en portait pas. En effet, la position de ses bras semble être différente de celle des deux autres. Il est très curieux que justement Abraham ne soit pas représenté avec des âmes dans son sein. Portait-il seulement Lazare[25]?

Entre la Vierge et les patriarches, debout, le Bon Larron porte sa croix. Parmi les arbres du jardin du Paradis, derrière les patriarches, il y a un arbre chargé de fruits rouges, dans lequel on voit un personnage en buste, un jeune homme imberbe, la tête nimbée comme tous ceux qui l'entourent. Jamais cité par ceux qui ont étudié ce Jugement dernier, ce personnage apparaît aussi dans une icône crétoise[26]. En étudiant cette icône, Tania Velmans[27] a identifié ce personnage à "l'âme du juste" telle qu'elle est décrite dans un commentaire de saint Ambroise du Psaume 118. Nous ne croyons pas à une possible influence crétoise en Moldavie, mais plutôt, à un modèle commun, probablement un manuscrit. Il est intéressant de remarquer qu'aucune inscription n'explicite cette représentation. Si le Bon Larron n'était pas, lui aussi, dépourvu d'inscription, on aurait pu imaginer que le maître de Voroneţ aurait copié un modèle sans comprendre tout à fait la signification de ce personnage ou en donnant à sa présence un autre sens[28].

Nous venons de mentionner que la Vierge tient dans la main droite un petit bouquet de branches. Cette manière de figurer Marie au Paradis doit être inspirée par un modèle grec. En effet, le peintre grec qui a décoré l'intérieur et l'extérieur de l'église du monastère de Râşca représente la Vierge avec les bras levés en signe de prière, mais tenant dans la main droite quelques branches qui semblent être cueillies dans les arbres du jardin paradisiaque. En général, dans la tradition byzantine, comme dans les icônes russes antérieures à la peinture de Voroneţ, la Vierge est représentée orante. Dans les oeuvres athonites[29)] on la voit bénir de sa main droite.

Le petit bouquet que tient la Vierge peut avoir son origine dans une évolution du symbolisme marial, d'origine occidentale, du lys[30)], symbolisme qui est passé par la suite dans l'iconographie orthodoxe[31)]. De même, ce détail s'explique par une origine hymnologique. En effet, la poésie liturgique compare souvent la Mère de Dieu à une vigne, une fleur ou un arbre[32)] et ces quelques branches pourraient rappeler ces méthaphores.

Tout près de la représentation du Paradis est peint un autre épisode inhabituel, la Mort du juste et la Mort du pécheur. Le juste est simplement étendu sur un linge, en revanche, le pécheur est enveloppé dans une couverture. Ceci est conforme aux manuels de peinture[33)] qui insistent sur le fait que le juste meurt calmement étendu sur un drap (en signe de pauvreté) et que le pécheur meurt en tourments, sous une couverture richement décorée, couverture qui trahit son appartenance sociale. Dans les icônes slaves ce détail n'apparaît que dans des exemplaires tardifs, probablement sous influence moldave[34)]. L'origine doit être attribuée aux manuscrits, car le même Psaume 118 (commenté par Ambroise de Milan) était illustré dans les Psautiers balkaniques[35)] par une double image où on voyait la Mort du juste, assisté par un ange. On remarque souvent que l'instrument duquel joue le roi David n'est pas la harpe traditionnelle, mais une sorte de kobza[36)]. Cet instrument est déjà représenté entre les mains de David



dans les miniatures balkaniques post-byzantines, telles celle, par exemple, du Psautier serbe de Munich[35)]. La présence de cet instrument ne doit pas être interprétée comme une preuve de réalisme et observation précise de la part du maître de Voroneţ. D'ailleurs, les traductions en roumain (plus tardives) des herminies[33)] se réfèrent à un violon, là où les originaux grecs parlent d'une harpe.

La représentation du Fleuve de feu est à tel point discrète qu'on a ressenti, par la suite, le besoin d'identifier les différents personnages engloutis par les flots avec des ennemis traditionnels de la vraie foi. Il faut souligner que le fleuve de feu est la seule partie de la composition qui pourrait effrayer le spectateur de ce Jugement dernier, car les habituels châtiments infligés aux damnés ne sont pas représentés à Voroneţ. Ceci est contraire à la tradition, mais tout à fait dans la logique de la conception optimiste de cette fresque.

Il y a chez le maître de Voroneţ une indiscutable tendance vers une représentation véridique et un refus de l'immobilité qui l'amène souvent à peindre des éléments un peu trop anecdotiques, qui peuvent se révéler comme autant de pièges pour celui qui analyse son oeuvre. Ainsi la représentation de la Résurrection des morts met curieusement l'accent sur les animaux qui rendent les corps. Visiblement, l'auteur aime représenter ces animaux et on pourrait interpréter la procession des carnivores qui avance vers le Fleuve de feu, comme une intention du peintre de signifier qu'ils sont coupables d'avoir été si voraces. Cependant, si cette hypothèse était juste, il s'agirait d'une fantaisie de l'artiste puisque, selon le dogme, les animaux ne sont pas jugés.

Plusieurs auteurs soulignent le fait que les instruments dont se servent les anges ne sont pas des trompettes. On a cru les identifier avec des instruments de musique pastorale[37)]. A vrai dire ces instruments sont assez bizarres, car ils semblent flexibles, comme s'ils étaient formés par des anneaux successifs. Nous pensons que ces curieux instru-

ments doivent être copiés d'après un modèle grec[38].

Le Jugement dernier de Probota (1532)

Nous avons déjà mentionné le fait que dans l'exonarthex de l'église du monastère de Probota, on a associé à la représentation du Jugement dernier la vision de l'Ancien des jours au milieu du ciel enroulé à la fin du monde. En effet, le Jugement dernier est représenté sur le mur est et la scène eschatologique qui encadre la figure de l'Ancien des jours se trouve sur la voûte. Il s'agit d'une voûte en berceau à pénétration, caractéristique architecturale qui fait que la décoration du mur semble être continuée tout naturellement par celle de la voûte.

Le Jugement dernier proprement dit est ordonné en registres horizontaux. On y voit dans la partie haute le Tribunal suprême où siège le Christ. Plus bas, le registre de l'Hétimasie où le trône est encadré par les justes et les pécheurs. Dans les deux registres suivants, de part et d'autre d'une porte, les élus se dirigent vers le Paradis à gauche et à droite, à côté de la Pesée des âmes, la mare formée par le Fleuve de feu aboutit dans une immense gueule ouverte. De par et d'autre de cette mare, symbolisant l'Enfer, on voit la Mort du pécheur et la Résurrection des morts.

A droite de la porte, le registre inférieur est aujourd'hui complètement effacé et à notre avis on peut supposer que à cet endroit étaient représentées les punitions infernales. Nous basons notre hypothèse sur le fait que dans les icônes russo-ukrainiennes les punitions sont figurées sous la mare de feu.

L'élément le plus intéressant de cet ensemble est le fait que le ciel enroulé constitue une scène à part, peinte au-dessus du Jugement dernier proprement-dit, sur la voûte. Sur toute la partie centrale est représentée une large bande où l'on voit les signes du Zodiaque et le Soleil et la Lune. Deux anges de chaque côté enroulent ce ciel. Cette représentation est coupée au milieu par un immense losange rouge où, au centre, quatre anges en vol ouvrent deux portes à travers lesquelles l'on aperçoit l'Ancien des jours. Il a la chevelure blanche selon la vision de Daniel, mais ses habits au lieu d'être blancs sont colorés en douces nuances de rose et mauve. L'ensemble de la scène est encadrée par des séraphins qui portent des écriteaux où l'on peut lire saint ou ἅγιος. Il nous semble curieux que ces inscriptions soient en grec, car toutes les autres sont écrites en vieux slave.



La scène du Jugement dernier est construite sur un schéma très proche de celle de Voroneţ, ce qui nous fait penser qu'il faut voir dans la fresque de Probota la source de celle de Voroneţ. Il faut noter que toute la partie haute du Jugement dernier, c'est-à-dire le registre du Tribunal, déborde sur les murs sud et nord. Derrière les hauts dossiers des sièges des apôtres et derrière la Déisis sont figurées les milices célestes. On est frappé par la multitude des anges, surtout dans les deux lunettes sud et nord qui délimitent la voûte en berceau. Les nombreux séraphins qui encadrent le ciel enroulé et l'Ancien des jours auxquels s'ajoute cette foule d'anges armés confèrent une atmosphère céleste à cette partie haute de la composition.

Nous dirions en conclusion, que ce premier Jugement dernier moldave attire l'attention par l'ampleur donnée à la représentation et, bien sûr, par l'introduction du groupe des pêcheurs conduits par Moïse. D'autre part, certains détails iconographiques semblent moins fidèles à la tradition byzantine que les représentations moldaves tardives du Jugement dernier. Ainsi l'Ancien des jours n'est pas habillé en blanc et Moïse n'a pas de rotulus à la main. Nous déduisons que, par la suite, les maîtres moldaves ont corrigé certains détails en suivant la lettre des livres de peinture balkanique. De même les deux nimbes qui encadrent Jésus-juge et le trône de l'Hétimasie sont très nettement délimités, au point que l'on trouve ici le système compositionnel des icônes russo-ukrainiennes, où les différentes parties de la scène sont

séparées dans de grands cercles. Nous pensons qu'il faut voir dans le Jugement dernier de Probota une formule iconographique encore très proche de celle russe.

### Le Jugement dernier de Humor (1535)

A Humor, le Jugement dernier est figuré sur le mur est de l'exonarthex ouvert. La composition se soumet au cadre architectural. Ainsi le registre du Tribunal céleste commence sur la voûte et la partie basse est divisée en deux par la porte d'entrée dans l'église proprement dite. On retrouve le même schéma qu'à Probota, à l'exception de la scène eschatologique formée par le ciel enroulé et l'Ancien des jours. Ici, le ciel enroulé est tenu à la main par un ange qui se trouve derrière les pécheurs. De même, à Humor le trône de l'Hétimasie n'est plus encadré par un nimbe, ce qui fait que l'on ne peut plus penser aux oeuvres russo-ukrainiennes. Le Jugement dernier est complété par la représentation des punitions infernales, ce qui confirmerait notre hypothèse qu'elles figuraient aussi à Probota.

### Le Jugement dernier de Moldoviţa (1537)

Le Maître de Moldoviţa s'est inspiré plus d'une fois dans ses fresques de l'oeuvre du Maître de Humor. En ce qui concerne le Jugement dernier qu'il a peint sur le mur est de l'exonarthex ouvert, il semble qu'il se soit inspiré de la composition de Probota, ou qu'il ait connu le modèle employé là-bas. En effet, le ciel enroulé surmonte la composition et le trône de l'Hétimasie est encadré dans un nimbe. En revanche, le Maître de Moldoviţa a abandonné la figuration des punitions, détail qui nous semble très important, car il prouve une vision tolérante du Jugement dernier.

### Le Jugement dernier d'Arbore (1541)

Dragoş Coman, qui a décoré la chapelle du manoir de la famille Arbore, a réalisé une oeuvre qui se singularise dans l'art moldave de l'époque. Malheureusement la petite église



a beaucoup souffert au long des siècles et nombreuses fresques ont été très abimées.

La composition de son Jugement dernier, peint sur la façade sud (au niveau du naos) est encore assez lisible bien que la partie supérieure ne soit pas conservée. L'iconographie présente beaucoup de détails qui différencient cette fresque des représentations contemporaines du Jugement dernier.

Le trône de l'Hétimasie est figuré partout en Moldavie comme un siège à haut dossier. A Arbore le trône n'est qu'un petit tabouret, mais, comme à Probota, il est encadré par deux séraphins. Deux anges enroulent le ciel déployé en demi-cercle au-dessus du trône. Une immense main de Dieu ( elle a presque les mêmes dimensions que le trône) est figurée sous le tabouret. La main renferme des âmes et tient la balance de la Pesée. Adam et Eve ne se trouvent pas de part et d'autre du trône, mais ils encadrent la Pesée des âmes, un registre plus bas que l'Hétimasie. A gauche et à droite du trône surmonté par le ciel sont figurés les justes et les pécheurs. Ils forment deux grands groupements assez compactes. Ni les uns, ni les autres ne sont identifiés par des inscriptions.

Dans le registre immédiatement inférieur, on retrouve les justes derrière Adam et derrière Eve l'on voit Moïse conduisant les Juifs et, plus loin, la Résurrection des morts. Cette représentation des Juifs fait penser aux fresques balkaniques où comme uniques pécheurs on voit parfois les Juifs. Mais nous ne pensons pas qu'il faille voir ici une certaine influence sud-danubienne car la figuration des justes et des pécheurs sur deux registres superposés a été plus d'une fois pratiquée par les peintres d'icônes russo-ukrainiens.

Le registre suivant est divisé en deux par une fenêtre. A gauche, l'on voit le Paradis où se trouvent les trois patriarches, le Bon Larron et la Vierge. Aux portes du Paradis se présentent les élus conduits par Saint-Pierre et Saint-Paul. A droite de la fenêtre la peinture est très endommagée. On y distingue des silhouettes d'anges et de démons. Nous pen-

sons que l'on y avait représenté la suite de la Pesée des âmes où les damnés sont précipités vers le Fleuve de feu. La mare de feu qui se trouvait encore plus à droite est complètement effacée.

Sous ce registre, il y en a un autre qui complète peut-être le Jugement dernier, bien qu'il dépasse à gauche (vers l'est) la largeur de la composition supérieure. Les figures sont complètement effacées, mais d'après les silhouettes l'on reconnait le Christ trônant encadré par Marie et Saint-Jean Baptiste. Cette Déisis est située sous les élus et se prolonge par une véritable procession de saints qui se dirigent de part et d'autre vers les figures centrales. Il y a une dizaine de personnages de chaque côté de la Déisis ce qui exclut la possibilité d'une représentation des apôtres debout. En effet, comme on ne connaît pas la partie supérieure de la composition, on aurait pu imaginer que le Tribunal ait été figuré en bas. Si ce registre inférieur doit être réellement mis en relation avec le Jugement dernier on peut supposer qu'en haut le Tribunal ne comprenait pas la Déisis..

Le Jugement dernier de Rîşca (1552)

Le peintre grec Stamatello Kotronas qui a travaillé au monastère de Rîşca a peint un Jugement dernier sur la façade sud de l'église (au niveau du pronaos). La composition et l'iconographie trahissent un mélange entre la formule moldave et la formule balkanique.

Dans le premier registre d'en haut est représenté le Trinunal céleste; plus bas, de part et d'autre du trône de l'Hétimasie sont figurés les justes suivis par Saint-Paul et les pécheurs conduits par Moïse. Comme à Moldoviţa, derrière les pécheurs est figuré un ange qui porte le rouleau du ciel. Plus bas on voit, à gauche d'autres groupes de justes et, un peu plus à droite, des élus qui se dirigent vers le registre intérieur. Encore plus à droite, après une fenêtre, est figurée la Pesée des âmes et, au-delà du Fleuve de feu, la Résurrection des morts qui occupe l'extrême droite de ce registre et du registre inférieur. Tout en bas, à gauche est représenté le Paradis où l'on voit la Vierge, les trois Patriarches et le Bon Larron. Marie est assise sur un siège à haut dossier, près de la porte. Comme nous l'avons déjà mentionné, elle a un petit bouquet de branches à la main. Parmi les trois Patriarches, assis sur un banc plus à droite, un seul porte des âmes. Le Bon Larron est figuré derrière eux, sur un fond de végétation. Devant la porte du Paradis se présentent les élus. Plus à droite, sous la Pesée des âmes ont été figurées les punitions infernales qui avaient été abandonnées par les artistes moldaves.



\+

\+ +

CONCLUSIONS:

On a voulu voir dans l'iconographie moldave du Jugement dernier un acte d'accusation ou même un anathème violent. Analysées de près les oeuvres témoignent plutôt de modération. Les maîtres moldaves ont suivi un schéma russe tout en se servant sans cesse des modèles balkaniques. Certains détails de ces représentations du Jugement dernier sont proches des peintures athonites, d'autres des miniatures post-byzantines balkaniques. Tous ces détails sont greffés sur le schéma iconograpgique russe avec beaucoup de maîtrise, de sorte que l'harmonie et la cohérence de l'ensemble n'en souffrent nullement.

Pendant une quinzaine d'années, depuis l'oeuvre du maître de Probota jusqu'à celle du maître de Voroneţ, se produit en Moldavie un phénomène d'assimilation créative de l'iconographie russe du Jugement dernier. Nous considérons que l'on peut parler sans hésitation d'une vision moldave du Jugement dernier, vision qui n'est qu'un maillon de la longue chaîne de variantes que connaît ce thème dans l'art chrétien du XVIe siècle, dont il ne doit pas être dissocié.

Depuis toujours, le Jugement dernier était représenté pour rappeler aux croyants non seulement la séparation des brebis et des boucs. mais surtout la différence de sort qui

leur était réservé à la fin des temps. Ceci est également vrai tant pour l'art byzantin que pour l'art occidental médiéval.

Au XVIe siècle, le christianisme est bouleversé par l'éruption de la pensée réformiste. Pour arrêter la poussée protestante, le monde catholique organise la Contre-Réforme. Ainsi l'art occidental reflète à cette époque soit les dogmes protestans, soit ceux soutenus par les théologiens catholiques.

Un des plus célèbres Jugements derniers jamais peints date de cette époque (1541). Il s'agit de l'oeuvre de Michel-Ange de la Chapelle Sixtine. La composition en registres horizontaux est abandonnée en faveur d'un schéma circulaire. Michel-Ange représente cette scène sous le signe de la colère farouche du Christ. La Vierge, assise à ses côtés, et saint Jean-Baptiste, loin d'intercéder pour l'humanité, sont eux aussi pris de frayeur devant l'attitude de Jésus. Les élus se regroupent autour du Juge, tandis que les damnés sont destinés aux châtiments infernaux. C'est la vision dure, implacable pour les pécheurs de la Contre-Réforme.

Au nord des Alpes, la doctrine protestante dépeint le Jugement dernier comme une occasion pour juger mais aussi pour pardonner. Dieu distribue la justice, mais surtout son amour.

Dans le monde orthodoxe libre, les Russes, très proches de l'esprit de la tradition byzantine représentent le Jugement dernier sous une lumière apocalyptique où l'accent est mis sur la punition divine. Parfois[39)], sur les bords de la mare de feu on voit un petit groupe de damnés, formé par des représentants des pécheurs figurés dans le registre du trône de l'Hémitasie. Ils sont poussés par des anges vers l'Enfer. D'autres fois[40)], le serpent qui remplace dans les icônes russes le fleuve de feu, entoure les groupes des pécheurs en signe de possession. Sur la plupart des icônes sont figurés les châtiments. Certains détails, tels que les quatre bêtes, sont directement inspirés par l'Apocalypse. La composition est en général divisée en trois parties distinctes: une petite zone en haut représente le monde céleste, la partie médiane où est



figuré le tribunal et, enfin, toute la moitié basse de la composition où on voit les résultats négatifs du Jugement et, isolés dans des espaces circulaires, le Paradis et la Résurrection des morts. Il nous semble intéressant de remarquer que sur certaines icônes du XVIe siècle[41)] apparaît un mouvement vertical qui peut faire penser au schéma compositionnel de Michel-Ange. A droite de l'image, comme à la Chapelle Sixtine, les damnés sont jetés vers l'Enfer et on les voit tomber tout au long du bord de l'icône. En revanche, à gauche on voit monter au ciel les élus. Une coïncidence est difficile à admettre. Nous pensons qu'il faut voir ici une connaissance de l'art catholique de la Contre-Réforme.

Dans ce même monde orthodoxe libre, les moldaves mettent une note adoucissante dans la figuration des "peuples", insistent sur la masse des élus et minimisent le nombre des damnés proprement dits. Loin du message de la Contre-Réforme et de celui des oeuvres russes, le message des Jugements derniers moldaves du XVIe siècle est un message d'espoir, plus proche de la doctrine protestante. Nous pensons que même si une tentation pour les idées de la Réforme ne peut pas être exclue, il faut voir ici, plutôt, l'adoption innocente d'une vision en accord parfait avec le tempérament tolérant des moldaves. Un autrichien qui, en 1541, a publié à Vienne, une description de la Moldavie, observait que: "... dans ce pays cohabitent, sous le règne du voïevode de Moldavie diverses sectes, religions et nations, comme, par exemple des Ruthènes, des Polonais, des Serbes, des Arméniens, des Bulgares et des Tatares et enfin beaucoup de Saxons de Transylvanie, sans disputes dues aux différences de rite et dogme, chaque secte ou nation suivant son rite et ses lois à sa guise"[42)].

Si les Jugements derniers représentés dans la peinture murale sous le règne de Pierre Rareş expriment cet état d'âme, l'oeuvre du maître de Voroneţ n'est pas seulement le chef-d'oeuvre de la série, mais marque en même temps un point final, car dans la deuxième moitié du XVIe siècle, comme nous l'avons déjà mentionné, les princes moldaves vont se montrer terri-

blement hostiles à tout ce qui n'est pas orthodoxe.

+
+ +

NOTES

1.- On a attribué l'apparition de la peinture extérieure à la petitesse des églises; les fresques auraient "débordé" sur les façades n'ayant plus assez de place à l'intérieur. Nous avons montré que, bien au contraire, à cette époque, les monuments sont plus grands, ce qui fait que l'on doit enrichir le programme iconographique.

D'autres ont pensé à un but "didactique" en vue d'une lutte anti-réformiste (voir note 37).

La seule explication basée sur l'étude du contexte a été donnée par M.Grabar. Celui-ci met en relation les exonarthex ouverts décorés de fresques au sud du Danube avec les exonarthex de Humor et de Moldoviţa. Il part de l'hypothèse fausse que la peinture extérieure serait apparue pour la première fois sur les façades de ces deux églises et il explique le phénomène moldave comme une continuation du phénomène balkanique. Grabar,André, L'origine des façades peintes des églises moldaves, in Mélanges offerts à M. Nicolas Iorga,Paris 1933.

Enfin, on a fait remonter l'apparition de la peinture extérieure à l'époque du règne d'Etienne le Grand. Solcanu,Ion I., Datarea ansamblului de pictură de la biserica Arbure (II), in Anuarul Institutului de istorie şi arheologie "A.D.Xenopol", t.XVIII, Iaşi, 1981. Même si cette nouvelle datation était acceptée, le problème de l'origine du phénomène reste posé.

2.- Le premier chercheur roumain qui donne une explication originale de l'apparition de la peinture sur les façades moldaves au XVIe siècle est S.Ulea, qui considère que la peinture et l'iconographie employée sont une innovation moldave, qu'il interprète comme un anathème contre "les ennemis directs de la Moldavie médiévale". Ulea,Sorin, Originea şi semnificaţia ideologică a picturii exterioare moldoveneşti (I), in Studii şi cercetări de istoria artelor X/1, Bucarest,1963,p.57-93; Ibid. Pictura exterioară,in Istoria artelor plastice în România, Bucarest,1968.

Sorin Ulea est suivi dans son analyse par la plupart des chercheurs qui ont étudié le phénomène de la peinture extérieure. Comarnescu,Petre, Voroneţ, Bucarest,1965; Drăguţ,Vasile, Arta Românească, Bucarest,1982; Ibid. Pictura veche. Antecedente. Evul Mediu, in Pictura română, Bucarest,1976; Musicescu,Maria Ana, Voroneţ, Bucarest,1969; Vătăşianu,Virgil, Pictura murală din nordul Moldovei, Bucarest,1974.

Toutefois, un des plus grands spécialistes roumains de l'art médiéval avait remarqué à propos de la présence des Turcs sur les façades que "les peintres moldaves ne jettent pas ces hérétiques dans le feu, mais les situent dans le voisinage de l'Enfer". Ştefănescu,I.D., Iconografia artei bizantine şi a picturii feudale româneşti, Bucarest,1973,p.160.



3.- Miclea,Ion: Florescu,Radu, Probota, Bucarest,1978.

4.- Balş,Ştefan, Humor, Bucarest,1965; Drăguţ,Vasile, Humor, Bucarest,1973; Ulea,Sorin, Originea..., Bucarest,1963.

5.- Drăguţ,Vasile, Dicţionar enciclopedic de artă medievală românească, Bucarest, 1976.

6.- Caproşu,I., Biserica Arbure, Bucarest,1967; Drăguţ, Vasile, Dragoş, Coman, meşterul frescelor de la Arbore, Bucarest,1969; Nicolescu, Corina, Arbore, Bucarest,1978.

7.- Grigore Roşca, cousin de Pierre Rareş, métropolite de la Moldavie (1546-1551).

8.- Une inscription peinte se référant à un certain "héraut Marcu" qui aurait surveillé les travaux entrepris à l'initiative du métropolite Roşca a été interprétée par certains chercheurs roumains comme une preuve du fait que l'auteur des fresques du XVIe siècle serait ce Marcu. A notre avis une telle interprétation manque de fondement, car rien ne dit dans l'inscription que Marcu ait exécuté les peintures. De toutes manières le "héraut Marcu" est un personnage inconnu.

Dans un récent article, l'historien P.Năsturel suggère le nom d'Ivan pour le maître d'oeuvre des peintures du XVIe siècle de Voroneţ. Il fonde son hypothèse sur une inscription qui apparaît dans une scène de la vie de Saint Jean de Suceava, représentée sur la façade sud de l'église de Voroneţ. Dans la scène du martyre du saint, sur le fond noir d'une ouverture (porte?) du décor architectural est inscrit en lettres cyrilliques Ivan ou Ivanŭ.

Il y a quelques années, on a découvert sur la façade sud de l'église du monastère de Humor (voir note 4) une telle "inscription" qui semble désigner un cavalier byzantin figuré dans le siège de Constantinople. Le cavalier en question serait un certain Toma et il a été identifié à un personnage de la Cour de Pierre Rareş (mentionné dans un acte), qui aurait été le maître d'oeuvre des peintures de l'église du monastère de Humor. Le peintre aurait ainsi signé son oeuvre.

Par analogie avec cette identification du Maître de Humor, M. Năsturel identifie le Maître de Voroneţ, à un certain Ivan, qui ne serait pas Russe, car le nom (sous sa forme slave) existait aussi en Moldavie. Il est certain que l'inscription en question se trouve à une hauteur assez peu accessible et que les lettres sont suffisamment grandes pour être vues de loin, ce qui éloignerait la possibilité d'un graffite. Il nous semble, toutefois, que la graphie du nom est tout à fait différente de celle de l'inscription désignant le titre de la scène représentée. Les lettres de la supposée signature ont une hauteur décroissante, les deux boucles de la lettre V (B) sont égales et très rapprochées (dans les vraies inscriptions la boucle inférieure est plus grande et les

deux boucles sont très distancées), la boucle de la lettre A est ronde et non pas un petit losange (comme dans les inscriptions), etc.. La "signature" n'est pas de la même main que les autres inscriptions.

Est-ce qu'il s'agit réellement d'une signature? Nous pensons que ni à Humor, ni à Voroneţ, il ne peut pas être question de signature et nous argumentons notre avis par la condition de l'artiste et la signification de l'acte de peindre dans la société moldave de l'époque. De plus, pourquoi placer une éventuelle signature dans une scène de martyre où elle désigne ou la porte ou un cavalier tatare? Dans le voisinage immédiat de cette scène sont peints les portraits de Grigore Roşca et de Daniel l'Ermite. Signer le portrait du métropolite fondateur, aurait été un acte moins hardi que de signer une scène à sujet religieux.

En admettant que ce serait une signature, comment pouvoir être sûrs qu'il s'agit d'un Roumain à nom slave? Il pourrait tout aussi bien être Russe, Bulgare ou Serbe. La nationalité du maître d'oeuvre nous semble être le seul problème intéressant à élucider, car son nom (Ivan, Marcu ou autre) ne nous avance nullement dans la connaissance de la personnalité de cet artiste. En ce qui nous concerne nous l'appellerons Maître de Voroneţ et nous le croyons Moldave (Năsturel, Petre Ş., Ivan, le peintre de Voroneţ, in Cyrillomethodianum, VII, Thessaloniki, 1983).

9.- Musicescu, Maria Ana, Mănăstirea Suceviţa, Bucarest, 1967; Tafrali O., Le monastère de Suceviţa, Iaşi, 1930; Ulea, Sorin, Datarea ansamblului de pictură de la Suceviţa, Bucarest, 1961.

10.- Ulea, Sorin, Un peintre grec en Moldavie du XVIe siècle: Stomatelos Kotronas, in Revue roumaine d'histoire de l'art, VII, Bucarest, 1970.

11.- Ce qui a fait qu'on ait représenté souvent les Jugements derniers "abrégés" ou uniquement des parties dissociées.

12.- Garidis, Miltos, La représentation des "nations" dans la peinture post byzantine, in Byzantion, XXXIX 1969 p.86-103.

13.- Abel, Ulf, Russische Ikonen aus dem National Museum Stockholm, Berlin, 1978; Alpatov, Mihail, The icons of Russia, in The icon, Londres, 1981; Garidis, op.cit.; Hordynsky, Sviatoslav, The ukrainian icon of the 12th to 18th centuries, Philadelphia, 1973; Krosińska, Janina, Ikonen aus Polen Recklinghausen, 1966; Popov, G.V. Živopis'i miniatjura Moskovy serediny XV - načala XVI veka, Moscou, 1957; Eikon. Ikonen des 15 bis 19. Jahrhunderts aus deutschem Privatbesitz, Recklinghausen, 1979; Katalog drevne russkoj živopisi, Moscou, 1963; Sokroviśča russkogo iskusstva XI-XVI vekov, Leningrad, 1970.

14.- Grabar, André, La représentation des "nations" dans la peinture du Jugement dernier, en Europe Orientale, in Bizantion, L, 1980 p.186-197.



15.- Bezviconi, G. Contribuţii la istoria relaţiilor româno-ruse, Bucarest, 1962; Ciobanu, St. Domnitorul Moldovei Petru Rareş în literatura rusă veche, in Revista istorică română, vol.XIV, f.III, Bucarest, 1945; Panaitescu, P.P. Petru Rareş şi Moscova, in In memoria lui Vasile Pârvan, Bucarest, 1934.

16.- Dynastie polonaise d'origine lituanienne (1386-1572). Sigismond Ier dit l'Ancien (1506-1548) en est un des plus illustres représentants.

17.- Région, autrefois frontalière entre la Pologne et la Moldavie, aujourd'hui dans la République Soviétique Socialiste d'Ukraine. En 1391, la Pocutie est donnée en gage au prince moldave Pierre Muşat par le roi de Pologne en échange d'une somme d'argent. En 1436 la Pocutie est rendue au royaume polonais sans que la dette soit payée. Pendant un siècle cette région fait l'objet de nombreuses altercations et même des conflits armés à la frontière moldavo-polonaise.

18.- Garnier, François, Le langage de l'image au Moyen-Age. Significations et symbolique, Paris, 1982.

19.- D'autres chercheurs avaient déjà suggéré une explication basée sur la situation religieuse du moment.
Henry, Paul, Les églises de la Moldavie du Nord des origines à la fin du XVIe siècle. Architecture et peinture, Paris, 1930. Crăciunaş-Suceveanu, Irinieu, Bisericile cu pictură exterioară din Moldova, in Mitropolia Moldovei, XLV, 7-9, 1969.

20.- Les peintres d'icônes russo-ukrainiens ont souvent représenté parmi les "peuples" un groupe désigné par l'inscription les Allemands ou Němcy. Ainsi des représentants de la Réforme complètent la gamme des confessions figurées dans les icônes qui nous servent de comparaison. Il faut ajouter que sur ces icônes sont figurés parfois aussi les Polonais ou lěkhove, les Grecs ou grekove, mais aussi les Russes ou ruşi.

21.- Papacostea, Şerban, Moldova în epoca Reformei, in Studii-Revistă de istorie, XI/4, 1958, p.10.

22.- A Voroneţ, Moïse tient un rotulus où l'on peut lire: "Celui-ci est le Messie que je vous ai annoncé et (auquel) vous n'avez pas cru". Dans les herminies grecques le texte donné par le rotulus du prophète est le suivant: "Le Seigneur ton Dieu élèvera pour toi, comme pour moi, un prophète parmi toi et tes frères: c'est lui que vous écouterez". Dyonysius of Fourna, The painter's manual (traduit par Paul Hetherington), London, 1981.

23.- Dans la première moitié du XVIe siècle, Saint Paul apparaît dans le Jugement dernier du Réfectoire du monastère de Lavra à la tête des justes et dans le Jugement dernier du Réfectoire du monastère de Dyonisiou derrière les justes. Millet, Gabriel, Monuments de l'Athos, Paris, 1927.
L'apôtre est représenté derrière les justes dans les Jugements

derniers peints ailleurs en Grèce à la même époque, tel celui peint dans l'église du monastère de Diliou à Janina. Theopistis, Liva-Xanthaki, I tihographies tis Monis Diliou, Janina, 1980.

24.- "Les costumes sont fidèlement représentés en fonction de l'endroit (sic) d'origine des personnages. Le fait prouve (...) le souci de la vérité concernant la vie, une tendance vers le réalisme (...)". Comarnescu, P. op.cit.; "... la représentation des nations devait favoriser l'introduction d'éléments réalistes dans la peinture par le recours nécessaire des peintres à l'observation directe et à l'expérience vécue" Garidis, op.cit.,"... les peintres (...) avaient su observer et représenter les types physiques et surtout les costumes, les coiffures, voire les gestes typiques de tous ces étrangers (...)" Grabar, op.cit.; "... leurs (les musulmans) amples costumes, lourds de toute la richesse de l'Orient, ont été travaillés avec (...) éclat décoratif", Ulea, op.cit.

25.- Dans ce sens on peut mentionner une icône du Musée de la culture ukrainienne de Suydnyk, qui date de la deuxième moitié du XVIe siècle et qui semble très influencée par l'iconographie moldave. On y voit en haut le ciel parsemé d'étoiles et de signes du Zodiaque avec au milieu la figure de l'Ancien des jours, le Fleuve de feu (à la place du serpent habituel chez les peintres russo-ukrainiens), Moïse à la tête des pécheurs et Paul derrière les justes, la Mort du juste et la Mort du pécheur, la Vierge au Paradis avec le petit bouquet à la main, etc... Dans la représentation du Paradis de cette icône on voit Abraham encadré par Isaac et Jacob qui portent des âmes dans leurs seins. Les âmes sont rangées dans des grandes serviettes comme en Moldavie. En revanche, Abraham ne porte qu'une seule âme, probablement celle de Lazare (reproduction dans Hordynsky, op.cit. fig.140).

26.- Chatzidakis, Theano, L'art des icônes en Crète et dans les îles après Byzance, Charleroi, 1982, fig.18, cat.no 32.

27.- Je remercie Mme Velmans de m'avoir communiqué la brève note encore inédite (à paraître dans Byzantion 1984) et destinée à compléter son article sur l'icône crétoise. Velmans, Tania, Le Dimanche de tous les saints et l'icône exposée à Charleroi, in Byzantion, 1983 (sous presse).

28.- L'arbre occupe dans les croyances roumaines une place extrêmement importante. Le plus souvent, il s'agit de l'arbre de la vie, un arbre richement décoré (parfois avec des pommes rouges comme à Voroneţ) qui traditionnellement faisait partie de la plupart des cérémonies de la vie des roumains. Stahl, Paul H. Folklorul şi artă populară româneascǎ, Bucarest, 1968.

D'autre part, dans le répertoire iconographique gothique, familier aux artistes moldaves, on trouve des représentations de l'arbre de la vie, où les fruits prennent des aspects anthropomorphes. Baltrušaitis, Jurgis, Le Moyen Age fantastique. Antiquités et exotismes dans l'art gothique, Paris, 1981.



Peut-être le Maître de Voroneţ a-t-il fait un amalgame des différentes significations de ce détail iconique.

29.- Dans les Jugements derniers des Réfectoires de Lavra et Dyonysiou, au Paradis, la Vierge apparaît dans cette attitude de transition entre la position traditionnelle (orante) et celle où elle tient un bouquet dans la main droite. Millet, op.cit.

30.- Dans l'art occidental, le lys est le symbole de pureté et virginité et a été très tôt associé à la Vierge, surtout à l'Annonciation et à l'Immaculée Conception. Ferguson, George, Signs and symbols in christian art, New York, 1981; Hall, James, Dictionnary of subjects and symbols in art, New York, 1979. Ainsi, dans la plupart des représentations de l'Annonciation, l'archange porte une branche de lys à la main (Fra Filippo Lippi, Annonciation, Pinacothèque de Munich) ou plus simplement, on voit quelques fleurs de lys disposées dans un vase (Maître de Flemalle, Annonciation sur un des panneaux du Retable de Mérode). Le lys est aussi un des attributs de saint Dominique. Pour les églises dominicaines, les peintres occidentaux ont souvent représenté la Vierge à l'Enfant et saint Dominique associés aux deux symboles du saint, le lys et le rosaire. Tantôt le saint (Fra Angelico, Vierge à l'Enfant avec saints, Musée de l'Ermitage, Leningrad) tantôt la Vierge (Francesco Solimena, La Madone du rosaire, Gemäldegalerie, Berlin), tiennent une branche de lys à la main. D'autres fois, la Vierge à l'Enfant est représentée, dans le même but de symboliser sa pureté, tenant une fleur à la main (Jan Van Eyck, La Vierge à l'Enfant avec saints et donnateurs, Musée de Brugge) ou en train d'offrir une fleur à son fils (Giotto, Vierge à l'Enfant, National Gallery, Washington). D'autres fois c'est l'Enfant lui-même qui tient une fleur à la main (Pierro della Francesca, La Madone de Senigallia, Galerie Nationale, Urbin).

31.- Le symbole de la pureté représenté par les fleurs est passé par la suite dans l'art orthodoxe. Ainsi sur une icône du Musée Benaki, Emmanuel Tzanes a peint la Vierge dans les bras de sainte Anne, avec une fleur à la main et à Chilandari (Catholicon) l'ange de l'Annonciation tient une branche de lys à la main. De même l'iconographie de la Vierge à l'Enfant que les Russes appellent Neuvjdaemyj svet, montre la Vierge avec une branche de lys à la main. Skrobucha, Heintz, Maria. Russische Gnadenbilder, Recklinghausen, 1967.

32.- Maguire, Henry, Art and eloquence in Byzantium, Princetown, 1981.

33.- Grecu, Vasile, Cărţi de pictură bisericească bizantină, Tchernovtsy, 1936.

34.- A notre connaissance, le détail de la Mort du juste et la Mort du pécheur ne figure pas dans les Jugements derniers peints sur les icônes russes. A une seule exception (icône de Masane c 1500, Musée de Lvov), où apparaît

uniquement la Mort du pêcheur. Les deux figurations symboliques ne figurent que dans les oeuvres des peintres ukraino-polonais du XVIe siècle (icône du Musée de la culture ukrainienne de Svydnyk, icône de l'église Saint Cosme et Damien de Lukiv Venecia ou icône du Musée de Krakovie).

35.- Strzygowski,J., Die Miniaturen des serbischen Psalters in München, Vienne,1906.

36.- Instrument musical à cordes pincées proche du luth, avec la caisse de résonnance très bombée et avec le manche très court et incurvé.

37.- Il s'agit du bucium, instrument pastoral de musique à vent en écorce de tilleul ou en bois, très long et de forme conique (du latin bucinum).

38.- Dans le Jugement dernier du narthex de la Métropolie de Mistra on voit le même type d'instrument flexible. Millet,Gabriel, Monuments byzantins de Mistra,Paris,1910.

39.- Par exemple une icône de la Galerie Tretiakov de l'Ecole de Novgorod (XVe siècle) Alpatov, op.cit.

40.- Par exemple une icône du Musée du Kremlin (fin du XVe siècle) Popov, op.cit.

41.- Une icône de la Galerie Tretiakov du XVIe siècle (catalogue cité) ou une icône, plus tardive (vers 1700) conservée dans une collection privée d'Allemagne fédérale.

42.- "... istic diverses sectae, et diversa quoque religionum et nationum genera habentur, utpote Ruthenorum, Sarmatarum, Rascianorum, Armeriorum, Bulgarorum et Tartharorum non minor denique pars Saxonum Transylvanorum, hanc terram passim inhabitantes, imperio Moldavi waywodae obnoxi, varietate tamen ceremoniarum et dogmatum sine contentione utuntur et quaelibet secta sive natio solitis suis ritis et legibus pro suo fruitur libitu",Reichersdorf, Georg, Chorographia Moldaviae, Vienne,1541 (cité par Papacostea, op.cit.).

-------------

# DIE DARSTELLUNG RUMÄNIENS UND SEINER EINWOHNER IN DER DEUTSCHEN LITERATUR

von Horst FASSEL

I. "Anders als bei den Franzosen konnte sich das Nationalgefühl der Deutschen und der meisten Völker Ostmittel- und Südosteuropas nicht an einem historischen Nationalstaat orientieren. Es gab kein politisches und institutionelles Medium, das ihnen ein Bewußtsein von Gemeinsamkeit hätte vermitteln können, sondern nur ein kulturelles: die Sprache."[1]

Was Heinrich August Winkler feststellt, trifft auch für Rumänien zu. Nach dem kurzen Intermezzo von 1601, als Michael der Tapfere die drei Fürstentümer, die vormals zum alten Dazien gehört hatten (Siebenbürgen, die Walachei und die Moldau), vereinigte, kam es erst 1918 zur Herausbildung eines Staates, der alle Gebiete umfaßte, die mehrheitlich von Rumänen bewohnt wurden. Erst von diesem Zeitpunkt an könnte man in der Literatur ein einheitliches Rumänienbild erwarten, in welchem die vielfältigen Zusammenhänge zwischen politischer und wirtschaftlicher Organisation, zwischen nationaler Wunschvorstellung und der gegebenen Wirklichkeit, zwischen individueller und gesellschaftlicher Existenz im Rahmen gegebener geopolitischer Konfigurationen differenziert und doch in sich geschlossen hätten erfaßt werden können. Die Gesamtlage war aber auch nach 1918 schwer zu definieren, da neben dem Staatsvolk eine ganze Reihe weiterer nationaler Gruppen lebten, die immerhin ein Viertel der Landesbevölkerung ausmachten[2] und einerseits auf eine

beträchtliche, bodenständige Kulturtradition zurückgreifen konnten, andererseits erst im Laufe eines komplizierten Prozesses im Rahmen einer vielsprachigen Staatskultur hätten zusammenfinden können, was in zahlreichen Ansätzen auch angestrebt wurde, letztlich jedoch durch die Kurzlebigkeit "Großrumäniens"[3] nicht wunschgemäß und umfassend realisiert werden konnte; im Nachkriegsrumänien (1945 bis heute) war - nach sowjetischem Muster - durch eine extreme Zentralisierung, durch die Ausschaltung individueller und Gruppeninitiativen das Bild zwar einheitlich, dafür aber so linear und durch eine eingeengte Kulturpolitik konfektioniert, daß Unterschiede zu anderen Ostblockländern, mithin eine nationale Eigenart sich nicht abzeichnen konnte.

Natürlich hatte es auch vor 1918 ein Zusammengehörigkeitsbewußtsein der Rumänen gegeben. Die Sprache als Trägerin dieses Gemeinschaftsgedankens hat ein beträchtliches Maß ihrer Latinität bewahrt und dadurch die Verbindung zu den übrigen romanischen Sprachen beibehalten können (was eine Beziehung zu diesen "Brudervölkern" nahelegt) - zu einem homogenen Nationalbewußtsein, zu einem in sich schlüssigen Bild von der eigenen Identität kam es jedoch auch in den rumänischen Fürstentümern erst im 19. Jahrhundert, als - ähnlich wie in anderen Staaten - sich immer deutlicher das Streben nach einem Einheitsstaat abzeichnet, der am besten die nationale Selbstdarstellung und -verwirklichung hätte ermöglichen können. Dabei ist an die spätere (auch nationale) Vielschichtigkeit - wie sie später in Großrumänien gegeben war - selbstverständlich nicht gedacht worden. Die dennoch in zahlreichen Dokumenten erkennbare Toleranz anderen Nationen gegenüber war keineswegs darauf geeicht, innerhalb eines einzigen - des erwünschten - Staates sich als ein Modell übernationalen Zusammenwirkens zu konkretisieren. Nach 1918 hatte Rumänien dann u.a. die schwierige Aufgabe zu übernehmen - ähnlich wie in dem Vielvölkerstaat Österreich-Ungarn - dafür zu sorgen, daß eine Interaktion zwischen den einzelnen nationalen Gruppen und dem Staatsvolk



zustandekam und Konflikte vermied. Als Muster für ein - unter spezifischen Verhältnissen realisiertes - reibungsloses Zusammenleben von verschiedenen Völkern war der rumänische Staat bis 1940 zu betrachten, bevor Eingriffe von außen das Gleichgewicht empfindlich störten.

Diese Vorbemerkungen wollen die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß vor 1918 weder eine komplexe und homogene kulturelle und politische Selbstdarstellung der Rumänen bzw. der in Rumänien mit- und nebeneinander lebenden nationalen Gruppen zu erwarten ist, was dazu führt, daß für die auswärtigen Beobachter sich keine - durch die landeseigenen Identifikationsmodelle veranlaßte - Bild-Vorlagen anboten, daß ein Rumänienbild nur zu geringen Teilen auf landeseigene Impulse und festgefügte Selbstdeutungen zurückgreifen konnte. Auch die Tatsache, daß vor allem seit dem 18. Jahrhundert eine kontinuierliche und intensive Präsenz von Rumänen und Nicht-Rumänen (die aber aus den nachmals rumänischen Provinzen stammten) in Mittel- und Westeuropa zu bemerken ist[4], hat nicht unmittelbar dazu geführt, daß auf diese Art die europäischen Vorstellungen über die rumänischen Fürstentümer, über Land und Leute im ehemaligen Dazien, so sehr ausgeweitet und vertieft wurden, daß sich ein Bild ergab, das in seiner Vielflächigkeit den Realitäten nahegekommen wäre. Was Nicolae Iorga 1935 schrieb, ist zum Teil noch heute aktuell. Als Iorga über die Generation der rumänischen Studenten sprach, die um 1890 im Ausland studierte, konstatierte er: "Wir haben tatsächlich sehr viel gelernt und haben, jeder für sich, in seinem Fachbereich Arbeiten vorgelegt, die dem Wissensstand der Zeit um 1890 am besten entsprachen: Herr Rădulescu-Motru in Deutschland auf dem Gebiete der Philosophie, Herr Ovid Densușianu auf dem Gebiet der romanischen Philologie, Herr Teohari Antonescu auf dem Gebietee der Archäologie. In diesem Sinne hat die Generation von 1890 ihre Pflicht voll und ganz erfüllt, zu allem Unglück aber ist sie diesen Verpflichtungen mit so viel Eifer nachgegangen, daß ihr für andere Beschäftigungen keine Zeit mehr übrig blieb.

Wir hatten gar keinen Kontakt zur westlichen Gesellschaft, wenn man von denen absieht, die sogleich Musikliebhaber geworden waren, und die Kontakte zur Pariser Oper, zu Konzertsälen herstellten ... Rumänien selbst hatte in Bezug auf seine Popularisierung in den westlichen Gesellschaften keinen Nutzen von unserer Anwesenheit im Westen, obwohl es viele Opfer gebracht hatte, um uns ins Ausland schicken zu können."[5]

Was Iorga hier als einen Mangel der rumänischen Kulturpolitik erkennt, kann zum Teil auch auf die Selbstdarstellungen im Inland bezogen werden; dem ausländischen Besucher, der zur Landschaft und zu bestimmten sozialen Schichten freien Zutritt hatte, wurde kaum dabei geholfen, wenn er sich in der rumänischen Geschichte, den gesellschaftlichen Gegebenheiten zurechtfinden sollte. Er war auf seine eigenen Beobachtungen angewiesen, die er - bedingt durch die zeitliche Begrenzung seines Aufenthaltes - oft nur durch Bruchstücke der landeseigenen Wirklichkeit wahrnehmen konnte.

Angesprochen ist damit die Art und Weise, wie sich das Bild eines Landes im Bewußtsein eines Beobachters und implizite in seiner jeweiligen Darstellung konstituiert. In frühen Arbeiten zur Imagologie war man davon ausgegangen, daß der Betrachter unmittelbare Beobachtungen in seiner Beschreibung oder Darstellung einbringt. Dann begann man darauf aufmerksam zu werden, wie sehr jede individuelle Betrachtung bzw. Deutung von den sozialen, kulturellen, politischen Voraussetzungen des jeweiligen Autors, von seiner Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kulturkreis vorgeprägt ist, weil er nur das sieht, was er zu sehen vermag und sehen will. Zum anderen hat es sich als nützlich erwiesen, zu berücksichtigen, mit welchen Selbstdarstellungen der zu Beschreibenden der jeweilige Schriftsteller konfrontiert wird bzw. zu erkennen, wie landeseigene Vorurteile und Ideologien das Urteil des Betrachters bedingen oder verändern. Diese Doppelbezüge - einerseits die kulturellen Voraussetzungen des Einzelautors, andererseits die vorgegebene kulturelle Mentalität in



dem besuchten Gebiet - müssen immer dann berücksichtigt werden, wenn man die Hintergründe ausleuchtet, die zu einem bestimmten Bild eines Landes in einer Literatur führen. Die Vorstellung über Land und Leute geht daher immer aus einer Wechselwirkung hervor, ist immer ein Ineinandergreifen und Zusammenwirken von verschiedenen kulturellen Mentalitäten. Was Alexandru Duţu dann wie folgt definiert: "In diesem Sinne dürfen die Beziehungen zwischen zwei Kulturen von Anfang an nur als Dialog zwischen zwei Partnern - und nicht als Transfer von 'Kultur' von einem Partner auf den anderen - gesehen werden. Um einen solchen Dialog untersuchen zu können, muß man beide Partner kennen; beim Kulturtransfer ist dagegen nur die Kenntnis einer Gegebenheit notwendig."[6]
Aus dem wechselseitigen Bezug zweier Mentalitäten ergibt sich das jeweilige Fremdenbild, wobei - von den spezifischen Umständen bedingt - der Anteil der gefestigten Mentalität des Autors oder der des nationalen Repräsentationsanspruches der dargestellten Gemeinschaft sich besser in Szene zu setzen vermag. Epochenbedingt kann demnach die nationale bzw. individuelle Perspektive des Autors sich in den Vordergrund schieben und seinen Beobachtungen in der unbekannten Umgebung den intendierten Zuschnitt geben, oder aber die Konturen des Bildes, das die jeweils beobachtete Gemeinschaft von sich selbst hat, erleichtert es dem Betrachter - jetzt auf ein vorgeblich besseres Wissen um jegliche lokale Verhältnisse gestützt - seine Einzelfeststellungen einem festen Rahmen einzufügen. Außen- bzw. Innenperspektive (externe und interne Faktoren) können harmonisch zusammenwirken oder aufeinanderprallen. Die individuelle Imagination oder die festgefügten Paradigmen können sich - zeitabhängig - als aktivere Elemente bei der Image-Bildung erweisen. So ist die nationale Hochstimmung in den vereinigten Donaufürstentümern, so sind die hochfliegenden Erwartungen, die an die Tätigkeit der Hohenzollern-Dynastie geknüpft wurden, für deutsche Reisende und Dichter, die damals Bukarest oder Sinaia besuchten, nicht ohne Folgen geblieben. Das Bild eines Lan-

des - damals mit den USA verglichen - das über ungeahnte Möglichkeiten und Fähigkeiten verfügt und dessen Zukunft als wirtschaftlicher Großfaktor als gesichert galt, hat nicht von ungefähr zu dem Topos des "irdischen Paradieses" geführt, der - obwohl die Wirklichkeit diesen Wunschvorstellungen nicht unbedingt entsprach - die literarischen Darstellungen von Paul Lindau bis G. Benger beherrscht hat.

Wenn wir die These, daß man erst nach 1918 von einem in sich gestaffelten, umfassenden Selbstverständnis in Großrumänien sprechen kann, das einerseits die nationale Selbstbehauptung des rumänischen Volkes im Auge behält, andererseits das Zusammenwirken mit den andersnationalen Gruppen berücksichtigt (deren Identität sich jetzt ebenfalls frei zu entfalten versucht), so heißt das keineswegs, daß vor 1918 keine Selbstdarstellung der Rumänen, der Ungarn, der Siebenbürger Sachsen, der Banater Schwaben usw. in ihren jeweiligen Wohngebieten ausgeprägt worden wäre, doch waren diese Identitätsausweise nicht auf ein Zusammengehen mit anderen abgestimmt, nicht in den Rahmen eines Einheitsstaates einzubringen und dort abzusichern. Damit trifft zu, was Wolfgang Kessler in Bezug auf internationale Kulturbeziehungen festhält: "Die Kulturbeziehungen vor der modernen Nationsbildung hatten eine andere Qualität, als dies nach der politischen und gesellschaftlichen Durchsetzung des modernen Nationalgedankens der Fall war. Die 'Res publica literaria in Hungaria' war noch zu Beginn des letzten Drittels des 18. Jahrhunderts übernational und durch ständische Identität verbunden gewesen."[7] Natürlich ist es so, daß z.B. nicht zufällig bis zum 18. Jahrhundert eine Zweiteilung der Einflußsphären in christlich vs. türkisch vorgenommen wurde, wobei man die türkenabhängigen christlichen Länder in einen Topf warf und die lokalen, nationalen usw. Unterschiede keineswegs berücksichtigte, so daß in literarischen Darstellungen Serbien, die Moldau, die Walachei, Bulgarien usf. durchaus auf die gleiche Art aufgefaßt wurden, was am deutlichsten an den Donaureisebeschreibungen erkennbar ist, wo die Länder an der



unteren Donau nur als Kriegsschauplätze gelten, die weder kulturell noch national eine Identität besäßen. Das änderte sich erst, als die Emanzipationsbestrebungen der Rumänen im 19. Jahrhundert das europäische Interesse immer mehr beanspruchten, nachdem es einen unabhängigen rumänischen Nationalstaat gab und durch eine deutschstämmige Dynastie die Hinwendung zu West- und Mitteleuropa garantiert schien.

In den rumänischen Fürstentümern gab es nicht nur eine zusehends erstarkende nationale Bewegung der Rumänen; der "moderne Nationalgedanke" verfehlte seine Wirkung auch bei den anderen nationalen Gruppen nicht, wobei allerdings grundsätzlich zwei Alternativen zur Verfügung standen: Während die ungarische Bevölkerung in Siebenbürgen mit ihrer nationalen Selbstfindung Gedanken an eine Integration in einen ungarischen Nationalstaat verband und diese Vorstellung auch nach dem Ausgleich von 1867 und bis zum Frieden von Trianon realisieren konnte, stand die Selbstbehauptung der anderen nationalen Gruppen immer im Zeichen einer Loyalität zu dem Staat, zu dem sie jeweils gehörten und dessen Integrität sie niemals anzutasten bestrebt waren. Die Deutschen in der Bukowina, in Siebenbürgen und im Banat erfreuten sich zwar zeitweise gewisser Privilegien im Rahmen des österreichischen Staatengebildes, konnten auch in der Zeit der madjarischen Expansion (1867-1918) hoffen, gelegentlich die Unterstützung der deutschen Habsburger zu erhalten, waren aber dann die ersten, die sich im Staate Großrumänien eine bessere nationale Existenz erhofften und deshalb auch prompt ihre Zustimmung zu den Vereinigungsbeschlüssen der einzelnen Provinzen bekanntgaben. Ähnlich loyal haben sich andere nationale Klein- und Kleinstgruppen verhalten, bei denen von einer territoriellen Autonomiebewegung nie die Rede war. Im Bewußtsein des Auslands sind die einzelnen nationalen Gruppen der rumänischen Provinzen unterschiedlich in Erscheinung getreten. Die Siebenbürger Ungarn (mithin auch die Szekler) hatten nie eine Eigenständigkeit beansprucht, die territoriell ausgerichtet, sie von Ungarn hätte unterscheiden können,

die in anderen Gebieten lebten. Im Sog der ungarischen Nationalidee hatten sie immer nur versucht, die übrigen siebenbürgischen Nationalitäten für den Anschluß an Ungarn zu gewinnen. Sie spielten deshalb in den deutschen Darstellungen von Zuständen und nationalen Gruppen aus Siebenbürgen keine besondere Rolle (in den meisten Fällen waren Ungarn schon dargestellt worden, wenn vom Königreich Ungarn die Rede war, so daß diese "Gleichgearteten" in Siebenbürgen unattraktiv waren). Anders verhält es sich mit der deutschen Bevölkerung, die immer als Mittler zwischen ihrer "alten" und ihrer "neuen" Heimat fungierte. Auch wenn nach 1918 die institutionalisierten Beziehungen zu den Rumänen zahlreicher und intensiver geworden waren, gab es doch schon recht früh Indizien für die Kontinuität eines guten Zusammenlebens zwischen Deutschen und Rumänen. Im 17. Jahrhundert treten in einem Volksschauspiel der Siebenbürger Sachsen ("Rößchentanz") zwei Rumänen auf, die in ihrer Muttersprache sprechen, am Anfang des 18. Jahrhunderts schreibt Brecht von Brechtenberg in Kronstadt zwei Hochzeitsgedichte in rumänischer Sprache und setzt damit eine Tradition fort, die sich mit den rumänischen Versen des Sachsengrafen Valentin Franck von Franckenstein (1679 in seinen Ovid-Paraphrasen "Hecatombe Sententiarum Ovidianarum") an die Öffentlichkeit gewagt hatte. Andererseits war der rumänische Poet Mihail Halici nicht der einzige Rumäne, der die deutschen Schulen Siebenbürgens besuchte. Von einem guten Zusammenleben, einem guten Bekanntsein zwischen Rumänen und Siebenbürger Sachsen kann deshalb schon sehr früh gesprochen werden. Im 19. Jahrhundert sind es dann Siebenbürger Sachsen, die Übersetzungen aus dem Rumänischen publizieren (u.a. J.K. Schuller) und rumänische Stoffe in ihren literarischen Werken verwenden (so J. Marlin in seinen Romanfragment "Horra"). Eine ähnliche Kommunikation zwischen Rumänen und Deutschen gibt es auch im Banat, wo die Belege vornehmlich aus dem 19. Jahrhundert stammen: die Sammlung rumänischer Volksmärchen durch die Gebrüder Schott (1845), die Darstellung des Lebens der rumänischen Bevölkerung in dem Gebiet zwischen Karansebsch und Orschowa in den Romanen des "Ritters" von Martini. In der Bukowina erscheint schon 1848-50 die von den Brüdern Hurmuzachi edierte rumänisch-deutsche Zeitung "Bucovina", und Jancu (1836-1922) und Teodor (1838-1858) Lupul sind nicht nur die ersten belegbaren Dichter des Kronlandes, sondern als gebürtige Rumänen Zweisprachenautoren. Was sie nicht unternahmen, tut Viktor von Umlauff: er verwendet in seinen Balladen vorwiegend rumänische Stoffe. Insgesamt sind die Elemente einer kulturellen Zusammenarbeit zwischen Rumänen und Deutschen in Siebenbürgen, im Banat, in der Bukowina kontinuierlich gewesen. Daß von den deutschen Gruppen ausgehend sich ein Verständnis für Rumänen und für rumänische Belange nach Österreich und Deutschland als günstig erweisen bzw. anregen ließ, steht außer Zweifel.



Zu einem "modernen Nationalbewußtsein", mithin zum Anspruch auf eine Eigenständigkeit, kam es bei den einzelnen deutschen Bevölkerungsgruppen zu unterschiedlichen Zeitpunkten. Die Siebenbürger Sachsen, die seit dem 12. Jahrhundert weitgehende Autonomie auf dem sog. "Königsboden" genossen, die eine eigene Gesetzgebung hatten und über eine relativ unabhängige Verwaltung verfügten, haben sich sehr früh auf ihre gruppentypischen Besonderheiten besonnen und ihre Rechte und Leistungen immer wieder wertend zur Sprache gebracht. Eine Betonung ihrer regionalen Individualität ist nach 1848 in besonderem Maße festzustellen, als sie durch die expansive ungarische Nationalitätenpolitik gezwungen wurden, etwas für die Verteidigung ihrer nationalen Identität zu tun, bzw. diese zunächst präziser zu bestimmen. Daß dies zur Abkapselung führen konnte und auch für die spätere Entwicklung der Gruppe keineswegs ohne Folgen bleiben sollte, kann wann immer festgestellt werden. Bei den Banater Schwaben war die Integration in das Königreich Ungarn ein Grund für die relativ frühe Aufgabe nationaler Ansprüche zugunsten einer staatsbürgerlichen Devotion, die von zunehmender nationaler Entmündigung begleitet war. Erst am Anfang des 20. Jahrhun-

derts - als der ungarische Nationalismus einen Höhepunkt erreichte - setzte eine Selbstbesinnung der Banater und der Donauschwaben ein, die von Edmund Steinacker und Adam Müller-Guttenbrunn initiiert wurde und die dem ungarischen Nationalismus einen ebensolchen banatschwäbischen gegenüberstellen wollte. Daß in diesem Fall die Rumänen durch ihr nationales Stehvermögen Vorbilder waren und als potentielle Kampfgenossen eingeschätzt wurden, ist vor allem den Romanen Adam Müller-Guttenbrunns zu entnehmen. In den übrigen Landesteilen kam es erst infolge von Außeneinflüssen nach 1933 zu einer extrem nationalistischen Selbstbestimmung der jeweiligen deutschen Bevölkerungsgruppen (in der Bukowina, in Bessarabien und in der Dobrudscha), wobei in der Bukowina Gegenkräfte am Werk waren, da hier - wo das Deutsche als Verkehrssprache, die deutsche Kultur als Bindeglied zwischen den einzelnen Nationalitäten galt - nicht nur Deutsche, sondern auch Juden, Ukrainer, Rumänen als Wortführer deutschen Kulturverständnisses auftreten konnten, was die Reichweite eines germanophilen Alleinvertretungsanspruches unmöglich machte. Im rumänischen Altreich gab es schon sehr früh deutsche Splittergruppen in einzelnen Städten; von einem "modernen Nationalbewußtsein" dieser Gruppen kann kaum oder nur in jeweils zeitlich sehr begrenzten Abschnitten gesprochen werden; in der Mehrzahl der Fälle unterstützten diese Gruppen bzw. einzelne Vertreter dieser Gruppen die Herausbildung einer rumänischen Nationalkultur. Von einem überregionalen Konsensus der deutschen Gruppen war - wie gesehen werden konnte - vor 1918 keine Rede. Die Beziehungen zwischen Siebenbürger Sachsen und Banater Schwaben wurden zwar durch die Zeitschrift von Adolf Meschendörfer ("Die Karpathen", 1907 ff.) gefördert, durch die Bemühungen Einzelner (Meschendörfer, Orendi-Hommenau, Müller-Guttenbrunn), doch hat auf diese Art der regionale Dogmatismus nicht überwunden werden können. Nach 1918 wird Bukarest - nicht vor allem wegen seiner deutschen Kleingruppe - ebenso wie in allen Belangen in Großrumänien zu einem nationalen Koordinierungsmittelpunkt, doch sind auch in



den nächstfolgenden Jahren die Beziehungen zwischen Siebenbürger Sachsen, Banater Schwaben, Bukarestdeutschen usw. nicht so eng, daß von einer homogenen deutschen Gruppe in Großrumänien gesprochen werden könnte. Weder die Bemühungen einer gemeinsamen Deutschen Partei, noch die publizistischen Kontakte zwischen Hermannstadt-Czernowitz, Temeswar-Czernowitz, Kronstadt-Temeswar-Bukarest konnten eine solche Homogenisierung erreichen.[8] Das alles legt nahe, daß die jeweiligen deutschen Gruppen ihr eigenes Image weiterhin in den Vordergrund zu schieben bestrebt waren, es mit unterschiedlicher Präzision zeichneten und weiterentwickelten und gleichzeitig jeweils unterschiedlich die binnendeutsche oder die rumänische Kultur rezipierten bzw. weitervermittelten.

Die jüdische Bevölkerung hatte sich in den meisten Fällen auf einen Ausgleich mit dem jeweiligen Staatsvolk eingestellt. Als in Siebenbürgen die ungarische Vorherrschaft von Dauer zu sein schien, wurde von der jüdischen Bevölkerung die ungarische Sprache und Kultur adaptiert bzw. in das Umfeld der eigenen kulturellen Tradition eingebracht. Dadurch gewann im 20. Jahrhundert die ungarische Kultur Siebenbürgens an Internationalität und konnte zum Teil regionale und nationalistische Tendenzen verdrängen. Im rumänischen Altreich paßte sich die jüdische Gruppe den Tendenzen im nationalen Umfeld zwar an, gab jedoch eigene Freiräume keineswegs auf. So kam es zu Spannungen am Ende des 20. Jahrhunderts. In Großrumänien hatte auch die jüdische Bevölkerung die Chance, sich als Gruppe stärker zu profilieren. Sie behielt dabei die schon vorhandene Vielsprachigkeit bei (hinzu kam allerdings noch die stark zunehmende Bedeutung des Jiddischen, das in Itzig Manger, Elieser Steinbarg u.a. repräsentative literarische Vertreter fand) und konnte z.B. im rumänischen Roman - wo sie die jüdische Problematik hervorstrich - und in der Lyrik in deutscher Sprache - siehe vor allem den Czernowitzer Kreis - eine überregionale Resonanz bei ihrer Identitätsbestimmung verbuchen, während sie sich in der siebenbürgisch-ungarischen Dichtung vor allem im Umkreis linksgerichteter Sozialutopien profilier-

te. Indem sie verschiedene Sprachen benutzte, gelang es der jüdischen Bevölkerung in Großrumänien, zwischen den einzelnen nationalen Gruppen zu vermitteln, dazu wurde versucht, den Nationalismus durch einen weitgehenden Kosmopolitismus zu ersetzen (was mitunter gezielte Gegenreaktionen provozierte) und gleichzeitig ein differenziertes Bild der rumänischen Kultur ins Ausland zu vermitteln, was mitunter geschah, indem die ursprünglichen Intentionen der Autoren umfunktioniert wurden.[9]

Die bisherigen Ausführungen sollten darauf verweisen, wie schwierig es ist, Entstehung, Funktion und Wirkungsweise eines "Rumänien"-Bildes zu bestimmen, das als ein Dialog zwischen Kulturen verstanden werden muß. In Rumänien selbst wurde es erst nach 1918 denkbar und sinnvoll, die einzelnen Interessen der nationalen Gruppen bzw. die von ihnen vertretenen Kulturen aufeinander abzustimmen. Die bilateralen Beziehungen (z.B. zwischen rumänischer und deutscher Kultur in Siebenbürgen oder im Banat) wirkten sich auf die Konstitution eines Deutschlandbildes in Rumänien ebenso aus wie auf die Entstehung eines Rumänien-Bildes in Deutschland. Die nationalen Kleinstgruppen als Vermittler durchliefen eine jeweils unterschiedliche Entwicklung. Ihr Oszillieren zwischen Selbstbehauptung und Selbstaufgabe ist für eine Image-Bildung ebenso von Bedeutung, wie es schwerfällt, die einzelnen Faktoren seiner Entstehung genau zu erkennen.

Festzustellen war, daß erst nach 1918 alle nationalen Gruppen durch die Gründung des rumänischen Einheitsstaates sowohl in ihrem Verhältnis zum Mehrheitsvolk als auch in ihrer jeweils historischen Leistungsvielfalt gewürdigt werden konnten uzw. im Rahmen eines Gesamtbildes, das die Kultur des Staates global zu verkörpern hatte. Das war eine Möglichkeit. Die Wirklichkeit sah vielfach anders aus, weil sich Gewohnheiten nicht ohne weiteres abschaffen lassen. Zu den hartnäckigen Gewohnheiten hatte das zähe Festhalten an der exklusiven Bedeutsamkeit der eigenen nationalen Gruppe gehört, und in Verbindung damit konnte das Interesse an



dem jeweils gegebenen regionalen Rahmen, an der Apotheose der jeweiligen Provinz einhergehen. So gab es vor 1918 oft keine Darstellung eines (damals nicht existierenden) Gesamtbildes von Rumänien. Dafür gibt es Modelle für Banat-, Siebenbürgen-, Bukowina-Konzepte, die veranlaßt werden konnten durch die jeweiligen Träger (Interessen)-Gruppen: die Siebenbürger Ungarn oder Sachsen, die Banater Schwaben, die Bukowiner Rumänen usw. Selbst nach 1859 - inzwischen waren die Fürstentümer geeint - behaupten sich die typischen Topoi für die Moldau bzw. für die Walachei, werden diese jeweils als separate Größen in der Darstellung aufgefaßt. Ähnliches ist nach 1918 gültig: Die Maramuresch, Siebenbürgen, das Banat, das rumänische Altreich erscheinen in jeweils autonomen Bildkonfigurationen, die sich auf eine jeweils unterschiedliche literarische Traditionslinie berufen können.

Ein Ausgangspunkt war dabei die erwähnte Selbstdarstellung der einzelnen nationalen Gruppen, ein weiterer das jeweilige deutsche (bzw. österreichische) Interesse an einer Identifizierung mit, einer Abgrenzung von einzelnen nationalen Gruppen. So ist es keineswegs Zufall, daß bis zum 17.Jahrhundert das Interesse der Reisenden entweder den "wilden" Völkern Südosteuropas galt oder den deutschen Gruppen, die in den jeweiligen Gebieten (Siebenbürgen, Splittergruppen in der Moldau) wohnten. Im 17. Jahrhundert begann man, auch den Rumänen Aufmerksamkeit zu schenken, weil man - wieder einmal bezog man sich vorwiegend auf Siebenbürgen - vor allem die von italienischen Humanisten aufgestellte These der römischen Abstammung der Rumänen mit Interesse aufnahm. Die Dazien-Freude des 17. Jahrhunderts kam auch der Hinwendung zu den Rumänen zugute, doch hat die von Albert Huet bis Valentin Franck von Franckenstein grassierende Goten-Geten-Daken-Theorie, die auf eine germanische Vergangenheit Siebenbürgens abzielte, einerseits Arbeiten angeregt, andererseits extrem realitätsferne Theorien veranlaßt. Das ständische Bewußtsein hat außerdem - neben dem Interesse an Siebenbürger Sachsen und Rumänen - eine Beschäftigung mit Szeklern und

Ungarn mitbedingt. Im 18. Jahrhundert wurde eine übernationale Gemeinsamkeit im Zeichen der Ratio proklamiert, was dazu führen sollte, daß man - während man durch die politischen Umschichtungen, die alle Hierarchien ins Wanken geraten ließen, neue Verhältnisse schuf - vorgeblich unparteiisch sich um die Erforschung der einzelnen nationalen Gruppen zu bemühen versuchte.

Im Banat wurde vor der deutschen Besiedelung im 18.Jahrhundert das Interesse durch das Gegensatzpaar: Christen - Türken vorgeprägt. Bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts steht dann die Leistung der deutschen Siedler im Vordergrund literarischer Darstellungen, doch ist - wenn es um Gebietsteile geht, die vorwiegend von Rumänen bewohnt waren, eine Beschäftigung mit den Rumänen unumgänglich. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts mehren sich die literarischen Versuche, die nationale Physiognomie der Banater Rumänen zu erkennen und zu gestalten. Sie werden dabei - im Zeitalter des Sprachkampfes in Ungarn - als potentielle Mitstreiter der Deutschen besonders beachtet, während die Banater Ungarn jetzt zwar auch ein - in diesem Falle durchwegs negativ wertendes - "Attraktivsein" beanspruchen könnten. Daß in diesem Zusammenhang weniger ein Bild der ungarischen Bevölkerung als eine Karikatur des ungarischen Nationalismus die Folge war, ist verständlich.

Einen Sonderfall repräsentiert in der Bukowina das auffällige Interesse an der Frühgeschichte. Nicht nur im Werk von Ernst Rudolf Neubauer spielen Invasoren (Petschenegen, Tataren, Türken) eine große Rolle, sondern auch in der rumänischen, ruthenischen, deutschen Folklore der Provinz. Eine weltgeschichtliche Relevanz erhalten die jeweiligen lokalen Ereignisse in Neubauers Versepos "Die Ideonen" (1880). Das Interesse an der jüdischen Bevölkerung der Bukowina im 20. Jahrhundert ist ebenfalls zu erwähnen.

Exterritoriell ist das Interesse an den Zigeunern. Es stand zunächst im Zeichen der üblichen - auch westeuropäischen - Ablehnung dieser "Nomaden" (Grellmann, Sulzer), wurde dann jedoch durch die deutsche Romantik um- und aufgewertet. Clemens Brentano, Nikolaus Lenau, Karl Beck waren in diesem Falle modellstiftend; auf sie geht der Topos vom "Freiesten der Freien" zurück, vom Zigeuner, der sich nicht von den Zwängen gesellschaftlicher und politischer Systeme beherrschen läßt. Weil Zigeuner dabei nicht selten in Gebieten auftreten konnten, die sich in den rumänischen Fürstentümern befanden (z.B. in Brentanos Novelle "Die mehreren Wehmüller oder ungarische Nationalgesichter"), war eine Konfrontation bzw. eine literarische Replik durchaus nicht ungewöhnlich. Vasile Alecsandri und Mihail Kogălniceanu stellten die Zigeuner so dar, wie sie in Wirklichkeit waren und versuchten dabei, die romantischen Klischees zu widerlegen. In der Folge trugen dann der Wissenschaftler Heinrich Wlislocki in Siebenbürgen, der Banater Autor Otto Alscher dazu bei, daß diese frühen Ansätze zu einer Kenntnis der Zigeuner vertieft und abgerundet wurden (vor allem Alscher hat durch seine Romane und Erzählungen in Deutschland eine nicht zu unterschätzende Beachtung gefunden). Diese Gegen-Reaktionen haben ein Fortleben der romantischen Fiktion nicht verhindern können. Noch 1889 verherrlicht der Jassyer Oswald Neuschotz in seinen "Zigeunerliedern" das ungebundene Natürlichsein der Zigeuner (die er vorher schon in einem Versepos - "Prinzeß Smaralda" - verherrlicht hatte). Rumänen, Siebenbürger Sachsen, Banater Schwaben, Binnendeutsche: sie alle waren daran beteiligt, am Zustandekommen eines Zigeuner-Bildes mitzuwirken. Ähnlich korrelativ kann man sich auch die Entstehung der übrigen "nationalen Images" vorstellen.

Nationaler bzw. gruppeninterner Stolz und regionaler Autismus haben eine Vielzahl von Bildern hervorgebracht, die inzwischen eine jeweils relativ unabhängige Tradition vorzuweisen haben (u.a. auch die Donaureise, die für alle Erlebnisse jeweils vorgegebene kategoriale Kästchen bereithält[10]) und nach 1918 nicht einfach verschwanden oder sich problemlos einem harmonischen Gesamtbild einordneten. Im Laufe der

Zeit hat das Interesse an heute rumänischen Gebieten nicht immer ausschließlich oder vorrangig dem rumänischen Volk selbst gegolten, sondern auch Deutschen, Ungarn, Juden, Zigeunern, welche hier ansässig waren. So sehr diese Sonderinteressen in den jeweiligen literarischen Serien separat dargestellt werden können, so sehr ergänzen sie einander und helfen dabei, auch in der Literatur ein komplexes Bild dieses von wechselvollen Geschicken heimgesuchten Landes, mit seinen vielfältigen menschlichen Schicksalen nachzuzeichnen. Das "Bild Rumäniens" wird immer wieder all das zu umfassen haben, was im Laufe der Jahrhunderte sich in den einzelnen Provinzen abspielte bzw. in literarischer Umformung und Gestaltung aufbewahrt wurde.

Von Bedeutung wäre es (was bisher nur in Ansätzen unternommen wurde), das Bild nachzuzeichnen, welches die einzelnen nationalen Gruppen im Laufe der Zeit voneinander hatten, da dieses oft als Rezeptionsvorgabe für binnendeutsche Autoren in Frage kam, die über Rumänien schrieben. In diesem Spiel der Wechselbeziehungen sind auch die Verhältnisse zwischen Reisebeschreibung und fiktionaler Literatur zu untersuchen, da in den Reisebeschreibungen oft das Material bereitgestellt wurde, das dann in poetischen Werken verwendet und - funktionsbezogen - umgedeutet wurde.[11] Wie unmittelbar oder mittelbar ein Mischgenre auf traditionelle literarische Gattungen zu wirken vermag, kann meist nur im Einzelfall präzise geklärt werden.

Der Bezug zur Realität wird immer als Voraussetzung für eine Intensivierung literarischer Aktivität erachtet. Die losen bzw. weniger losen Beziehungen Deutschlands (oder deutscher Staaten) zu Rumänien (bzw. zu den Vorformen des späteren Einheitsstaates) haben sicherlich für die literarische Entwicklung eine Bedeutung gehabt. Vor dem 17. Jahrhundert gibt es nur sporadische Ansätze dazu, Stoffe zu gestalten, die auf das Gebiet des heutigen Rumänien Bezug nehmen. Wenn dabei die fehlende Information durch Mythen und Fabulieren ersetzt wird, ist das mehr als verständlich.



Im 17. Jahrhundert war es vorwiegend das Fürstentum Siebenbürgen, das durch seine politische Bedeutung das allgemeineuropäische - mithin auch das deutsche - Interesse auf sich zog. Eine literarische Tradition entstand hier im Gefolge der Dichtungen von Martin Opitz, der sich 1622/1623 in Siebenbürgen aufhielt. Das 18. Jahrhundert wird dadurch gekennzeichnet, daß man von österreichischer Seite aus bestrebt war, das Banat, Siebenbürgen, aber auch die Moldau, die Kleine Walachei politisch, geographisch, wirtschaftlich zu erschließen bzw. zu prospektieren. Die große Anzahl enzyklopädisch ausgerichteter Reisebeschreibungen vermag dieses Interesse Österreichs zu belegen, doch ist in der poetischen Literatur nur ein geringes Echo zu vernehmen. Im 19. Jahrhundert ist das immer offensichtlichere Anschlußbedürfnis der rumänischen Fürstentümer an Europa, ihr Kampf für nationale Souveränität ein Faktor, der zahlreiche Reisende mobilisiert. Es kam dabei nie wie im Falle des Philhellenismus zu einer vergleichbaren literarischen Auswirkung dieses Interesses, und auch die Behauptung Karl Kurt Kleins in seinem Buch "Deutsch-rumänische Literaturbeziehungen" (1929), daß nach 1860 - ähnlich wie es zu einer Polenliteratur gekommen war - eine Rumänen-Literatur entsteht, müßte überprüft werden. Das allgemeine Interesse galt dem Machtkampf zwischen Rußland, der Türkei, Österreich-Ungarn und mithin auch den Gebieten, wo sich dieser Kampf abspielte (d.s. auch die rumänischen Fürstentümer). Trotzdem blieb - wenn man von einer quantitativen Zunahme der Werke mit rumänischer Thematik absieht - in keiner Periode das deutsche Interesse an Rumänien so primär, daß eine literarische Tradition sich abzeichnete, die auch im Rahmen der deutschen Literatur selbst eine Rolle gespielt hätte. Vorweggenommen werden kann, daß es demzumtrotz Autoren gibt, die aufgrund fundierter Kenntnisse, realitätsnahe Bestandaufnahmen rumänischer Zustände zu vermitteln imstande sind. Im 20. Jahrhundert ist der Beitrag rumänischer Künstler zur Avantgardebewegung bekannt (Tzara, Iancu, Fundoianu, Brauner, Mattis-Teutsch, Csaky-Copony, Brâncuşi usw.). Das hat auch literarische Konsequenzen ge-

habt. Die stärkste Reizwirkung allerdings ging von den beiden großen "Abenteuern" des Jahrhunderts aus, von den Weltkriegen, in deren Verlauf eine Reihe von deutschen Autoren mit rumänischen Verhältnissen in Kontakt kamen und anschließend ihre Erlebnisse auch in eigenen Werken darstellten. An eine Gesamtübersicht über das Rumänenbild in der deutschen Literatur ist in diesem Beitrag nicht zu denken. Wir werden uns deshalb auf drei wichtige Abschnitte beschränken: auf das 17. Jahrhundert, auf die zweite Hälfte des 19. und auf das 20. Jahrhundert.

II. Im 17. Jahrhundert kann zunächst auf eine Besonderheit verwiesen werden. Der siebenbürgische Fürst Gabriel Bethlen (1613-1629) hatte den Dichter Martin Opitz als Lateinlehrer an sein Kollegium nach Weißenburg (Alba Iulia) berufen, wo er neben anderen deutschen Professoren (L. Fischer-Piscator, J.H. Bisterfeld) ein Jahr lang tätig war. Dieser Dichter-Aufenthalt hat sich vor allem durch das Zlathna-Poem für die kommenden Dichtergenerationen als folgenreich erwiesen. Die Forschung hat zunächst[12] angenommen, daß Opitz seine Erlebnisse in den rumänischen Westkarpaten, in dem Bergwerksort Zlatna, lebensecht dargestellt, die erlebte Wirklichkeit unverändert widerspiegelt hätte. Dieser These wurde durch die Arbeit von Joachim Boeckh ein Ende gesetzt, da sich das dreiteilige Gedicht von Opitz als ein Gebilde erwies, das aufgrund rhetorischer Modelle konzipiert worden war, in welcher die konkreten Anlässe sublimiert und das Ganze in einer Harmonie-Utopie sich schließlich als ein Gegen-Stück zur greifbaren Wirklichkeit auswies. Trotzdem hat der hier wie in den Stadtdarstellungen (z.B. Hermannstadt[13]) integrierte Topos einer "Dacia felix" auf die deutschen Dichter gewirkt, denen Opitz als Vorbild galt. Und auch seine Ovid-Paraphrasen, die - ebenso wie die in Siebenbürgen bei V. Wagner, A. Hegyes, A. de Possevino schon früher belegbaren Versuche in die gleiche Richtung - in der Opitzschen Werkausgabe nur in den Anmerkungen versteckt blieben, sind eine Frucht seiner Annäherung an die Latinität. Daß er die Verwandtschaft von Rumä-



nisch und Latein konstatiert, gehört mit ins Bild, daß er in der Nachfolge des Siebenbürgers Stefan Zamosius (1545-1613) sich mit archäologischen Funden beschäftigte und dabei Inschriften kopierte, die später von Theodor Mommsen konsultiert wurden, war nur eine Vorstufe zu seiner umfassenden Arbeit über die Geschichte Daziens. Alle Versuche, Spuren dieser Forschungstätigkeit zu entdecken, sind mißlungen[14], das Werk wurde wahrscheinlich 1639 zusammen mit allen Hinterlassenschaften von Opitz vernichtet. Opitz hat durch sein Zlathna-Poem ein Modell für die Spiritualisierung einer an sich wenig attraktiven Wirklichkeit in der Zeit des Dreißigjährigen Krieges gegeben, das ebenso nachgestaltet wurde wie seine Bearbeitung des "Dacia felix"-Topos. Dieser wurde in den meisten Fällen von Chronisten übernommen, aber auch von Romanautoren wie Werner Eberhard Happel. Interessant ist es, wie das Projekt der Opitzschen "Dacia antiqua" von Johann Tröster in seinem Opus "Alt und Neu-Teutsche Dacia" (1666) aufgegriffen und ausgeführt wurde. Ob es in der Absicht von Opitz gelegen hatte, die Siebenbürger Sachsen als Nachfahren der Daker, bzw. der Goten-Geten zu betrachten, ist nicht zu ermitteln. Für den Siebenbürger Tröster gilt die "Goten-Geten-Daken"-Theorie noch[15], und Sigmund von Birken, der überzeugt ist, daß Weißenburg und Zlatna durch Opitz "ins Erz der Ewigkeit" eingemeißelt wurden, stimmt Tröster zu, als er 1666 dessen "Pohlnisches Adler-Nest" mit einem Widmungsgedicht versah, in dem es heißt:

"Dein Tröster, Dacien,
Zahlt dir Opitzens Schuld, gibt hier dich uns zu sehn,
Du edles Land, heb an hierin von dir zu lesen,
Das eher Teutschland fast als unsers ist gewesen,
Du altes Goten-Haus ...
Dies große Teutschland hier,
Was es vor Völker hat, die hat es meist von dir.
Du bist die Röhre, wodurch Europa überflossen,
Die teutsche Nation, die sich so weit ergossen..."[16]

Daß Siebenbürgen als Ausgangspunkt für die Besiedelung Deutschlands angenommen wird, ist eine Hypertrophierung des "Dacia felix"-Topos: Dazien gilt dabei als Ursprungsland der europäischen Nationen und Kulturen.

Auf Birken hat Opitz auch durch ein Werk eingewirkt, das nichts mit dem Siebenbürgen-Stoff zu tun hat: mit seiner Hirtendichtung von 1630 von der "Nymphen Herzynie". Der Spaziergang als Möglichkeit zu Abschweifungen, historischen Exkursen, für die Einbeziehung eines "Heldensaales" wurde von Birken in seiner Reisebeschreibung "Der Donaustrand" (1664) genutzt, die dann ihrerseits für den Typus der globalen Donaubeschreibung ein Modell statuierte, das bis ins 20. Jahrhundert produktiv blieb: die Wesensmerkmale der durchreisten Räume sollen dabei ebenso bestimmt werden wie ein Schematismus der Städtebilder, die Ableitung der Urgeschichte aus (oft phantastischen) Etymologien. Das alles wird auch von späteren Reiseautoren übernommen, wenn sie ebenso wie der gelehrtbelesene Birken Lektüre heranziehen, um daraus Erfahrung zu sammeln. Daß dabei die rumänischen Gebiete vor allem durch kriegerische Auseinandersetzungen gekennzeichnet werden können, die alle Ansätze zu einem ruhigen, in sich ruhenden gesellschaftlich-kulturellen System zunichte machten, war die traurige Wirklichkeit nicht nur des 17. Jahrhunderts. Das Opitzsche Strukturmodell ermöglichte es Birken, Sachinformation und poetische Gestaltung miteinander zu verbinden. Die gelungenste Ausprägung dieses Birkenschen Musters einer Donaubeschreibung wird 1888 von Alexander F. Heksch vorgelegt.[17]

M. Opitz war nicht nur durch die Übernahme des "Dacia felix"-Topos, der in Siebenbürgen ebensowohl wie in der Walachei und in der Moldau bekannt war, auf Impulse aus seinem Gastgeberland eingegangen. Auch die Ovid-Paraphrasen waren von ihm als Gestaltungsmittel aufgegriffen worden. Die früheren Vorgaben - und dazu Opitzens Verse - werden in diesem Falle überboten durch die "Hacatombe Sententiarum Ovidianarum" des Sachsengrafen Valentin Franck von Franckenstein[18], der den Versuch unternimmt, Ovid gleichrangige anderssprachige Verse gegenüberzustellen (in siebenbürgisch-sächsischer Mundart, rumänisch, ungarisch, deutsch). Wie sich dabei ein Bildungsideal und eine persönliche Kunstanschauung kundtut, ist durch den Vergleich zwischen Ausgangstext (Ovid) und Neuschöpfung (Franck) zu ermitteln.[19]



So hat Opitz einerseits siebenbürgische Impulse für sein Werk wirksam werden lassen und hat gleichzeitig sowohl auf das binnendeutsche Schrifttum, als auch auf die deutschsprachige Literatur Siebenbürgens modellstiftend eingewirkt. Zum Teil außerhalb dieser Tradition steht das Interesse an der Person des Opitz-Gönners, dem siebenbürgischen Fürsten Gabriel Bethlen. Seine Gestalt tritt uns in einer Reihe von literarischen Flugblättern entgegen, versifizierten Kommentaren zu den Ereignissen in den Anfangsjahren des Dreißigjährigen Krieges. Viel mehr als ein - durch Angst und Ungewißheit bedingtes Rätseln um die Absichten und Pläne dieses Herrschers (der auch zum ungarischen König gekrönt wurde), ist dabei nicht zu erkennen, doch gibt allein die Zahl der Flugblätter, auf denen Bethlen erwähnt wird, zu denken bzw. läßt sie an die ihm eingeräumte politische Rolle denken. Ob es sich nun um ein Flugblatt wie "Die neue Warheyt" (1620), "Post Bott" (1621), "Ein new Jagerlied von dem gewesenen Churfürsten Pfalzgraf Friedrichen zu Heydelberg" (1622) handelt oder um andere: immer wieder werden die gleichen Einzelheiten aus Bethlens Feldzügen zitiert. Anders verhält es sich mit dem Flugblatt "Böhmische Jesuiten Kehrauß und Teutsche Weckuhr". In zehn "Acten" werden die Perspektiven erörtert, die dem kriegsdurchtobten Deutschland noch offenstehen. Der "Actus X" ist Bethlen gewidmet, der angeblich im Auftrag des Sultans in Deutschland interveniert hat. Bethlens Eingangsworte lauten: "Mit großer Macht komm ich zu Feld/ Ob solchs gleich nicht jedem gefällt/ Gleich wie Attila mein Vorfahr/ Welcher die Geysel Gottes war/ Das Glück hat bisher beigwohnt mir/ Gleiche Hoffnung hab ich hinfür."[20]

Die türkischen Absichten und Bethlens hochfliegende Pläne werden in der Folge jedoch durch die allegorische Gestalt der Providentia vereitelt, die zuletzt für die deutsche Sache Partei ergreift, wobei sie Bethlen fesselt und handlungsunfähig macht. Aus der Szenenfolge geht trotzdem eindeutig hervor, wie viel man um 1620 dem Fürsten von Siebenbürgen zutraute. Noch 1645 in der "Fortsetzung der Pegnitz-Schäferey" von Klaj und Birken erscheint die Gestalt Bethlens wieder, diesmal allerdings als Verkörperung des Friedensfürsten: "Wer Krieges-Zepter fürt/ der lerne von mir siegen/ Mein Krieg war bald geendt/ doch sonder Siegers-Zwang./ Wer friedlich siegen will/ der kriege nicht zu lang:/ Der längste Krieges-Ruhm ist allerkürtztes Kriegen."[21]

Im Zeitalter des Polyhistorismus ist Siebenbürgen auch in Anekdoten und - nach traditionellen Mustern geschaffenen - Kleinsterzählungen stellenweise anzutreffen. In Harsdörffers Sammlung "Der große Schauplatz Lust- und Lehrreicher Geschichten" sind auch als Kap. CLIII, CLIX, LXIII Ereignisse aus Siebenbürgen mitaufgenommen worden. Am bemerkenswertesten ist dabei die Anekdote von der Zerstörung der Festung Lippa durch einen spanischen Söldnerführer: "Aldana ein Hispanier in Siebenbürgen, hat sich zu Lippa so sehr gefürchtet, daß er entschlossen, die Vestung mit Pulver in die Lufft zu sprengen, so bald der Bassa von Budweiß auf ihn würde anziehen, wie das Geschrey erschollen: Als er nu zween außgesendt, so solten Kundtschafft bringen, und sie von keinem Soldaten weit und breit gehört, sind sie spornstreichs wieder zurück kommen, und als ungefehr eine Heerd Viehes einen Staub hinter ihnen gemachet, hat sich Aldana so sehr gefürchtet, daß er das Pulver angestecket, und die Festung in die Lufft gesprenget, deßwegen er auch auff Leib und Leben gefangen gelegen und hernach ertetet worden."[22] Wenn auch die Einzelheiten und Informationen der Harsdörfferischen Sammlung nicht nachweislich weiterverwendet wurden, so wird doch das Sammeln und Sichten von "Newen Zeitungen", das "Theatrum Europaeum" eine Quelle für



Romanautoren, die sich auf diese Weise sowohl Aktualität als auch Glaubwürdigkeit sichern wollten.

Derjenige Autor, bei dem alle rumänischen Fürstentümer immer wieder präsentiert werden, ist Eberhard Werner Happel (1647-1690)[23], dessen Werk Theo Suchwirth in Romane und historisch-geographische Schriften aufzuteilen versucht. Die sog. historisch-georgraphischen Schriften sind zum Teil nichts anderes als Materialsammlungen, in denen u.a. Detailangaben aus dem "Diarium Europaeum", aus der "Historia" des Camerarius je nach thematischer Zielsetzung gruppiert und übernommen werden. In den Romanen wird meist dasselbe Material verwendet, doch erscheint es hier in eine verwickelte Liebeshandlung integriert, wird dadurch mitunter unübersichtlich, wie denn auch das Darstellungsprinzip - es ist mitnichten dem Leibnizschen Welterfassungsstreben der Romanliteratur nachgebildet - eine Häufung von Widersprüchlichkeiten und scheinbar Nichtzusammengehörigen veranstaltet, bis dann eine glückliche Wendung alle Beziehungen motiviert und einen problemlosen Abgang sichert. Happel selbst definiert die von ihm angestrebte Romanform als Mischgenre: "Er wird sich benebens befleißigen, die vornehmsten Begebnisse dieses abgewichenen Jahres, ohne einige Partheylichkeit 'Fide Historia' und wie es authentisch gehaltene und publique Schrifften darthun, anzuführen, und alles also einzurichten, das so wol dem Geschicht - als auch Liebes- und Helden-Roman seine Gebühr geschehe, und kein Theil verkürtzet werde."[24] Diese Kombination von exakter Information und fiktiver Liebesgeschichte wählt Happel, einerseits um seine Leser durch Gefühlsattrappen zu reizen, andererseits um die Historie doch noch zu ihrem Recht kommen zu lassen. Denn "was die Historie vor ein nothwendiges Stück in der Welt, weiß ein jeder vernünftige bey ihm selber zu erkennen. Ohne dieselbe tappen wir im Finstern, und unsere Nachkömmlinge würden über fünffzig oder sechzig Jahr nicht mehr wissen, ob sie von Türcken, Heyden, Juden oder Christene erzeugt worden."[25]

In der Vorrede zum "Ottomanischen Bajazet" (1688) beschreibt Happel dann auch, welche Funktion seine "historisch-poetischen" Werke ausüben könnten: "Wir Menschen leben ohne Chronicken und Geschicht-Beschreibungen, wie das unverständige Viehe auf Erden, und tappen nur im Finstern, also, daß wir nicht wissen, wer unsere Vorfahren gewesen, viel weniger, was sie gethan haben. Auß den Geschicht-Beschreibungen erlernen wir, was hier und dort passiert, danach wir unser Leben und Wandel anstellen können, so wol das Böse zu meyden, als dem Guten zu folgen."[26] Geschichte in "Romanischer Schreib-Art" soll als Lebensmodell aufgefaßt und genutzt werden. Die poetischen Zu-Taten werden dabei bloß als captatio benevolentia aufgefaßt. Für die Integration von Informationen über die rumänischen Fürstentümer ist die Aussage Happels von Bedeutung, daß er in seinen Werken nur besonders wichtige Ereignisse und Situationsbilder aufgenommen habe[27], was nichts anderes heißt, als daß die Ereignisse auf rumänischem Boden - nach Happels Auffassung - von besonderer Wichtigkeit waren.

In Happels drittem Roman erscheinen zum ersten Mal die rumänischen Fürstentümer uzw. an bevorzugter Stelle: Toroan, der Hauptheld (und die Titelgestalt), ist mit dem "rostigen Ritter" Rakoczy, dem Sohn von Georg Rakoczy II., befreundet und durchzieht mit ihm, auf der Suche nach seiner Geliebten Borranda, einer Enkelin von Bethlen (!), Europa, wobei er eine Menge Abenteuer zu bestehen hat. Zwischendurch hilft er auch Borranda, die diesmal Tetera heißt, wird danach aber wieder von ihr getrennt, bis es ganz am Schluß zu einem allseitigen Glück an der Zeit ist. Eine der vielen Konvergenzhandlungen hat die Liebesgeschichte von Arriach, der Tochter des walachischen Wojwoden, zum Gegenstand, eine andere bezieht sich auf Paganis, einer "aus der Walachei stammenden Christin", die von Rakoczy geliebt wird. Diese drei Handlungen, die Reisen und längere Aufenthalte an fast allen europäischen Fürstenhöfen veranlassen, geben Happel die Möglichkeit, ein Bild der siebenbürgischen Geschichte zu entwerfen, wobei die Zeit von Bethlen bis Appafi, d.i. die gegenwartsnahe Periode am eingehendsten gewürdigt wird. Detailwissen (z.B. über den Politmord an dem Arzt Weighard Schulitz) und Fehldeutungen sind dabei gleichermaßen vertreten; die letzten sind z.T. durch die Figurenkonstellation des Romans gegeben: "G. Bethlen war diese rechte Mißgeburt, von dessen Verrätherey und unmenschlichem Blutvergießen gantz Orient viel zu sagen wei."[28] Apaffi erscheint als Heuchler und Verräter, in Siebenbürgen ist das Ungarische die Nachfolgesprache des Dakischen. Der Hinweis auf eine "Dacia felix" ist schon vorhanden, doch fehlt noch seine Ausgestaltung: "Siebenbürgen ist ein großes Stück von dem herrlichen Land, das die Alten Dacien zu nennen pflegten, es ligt mit Polen, Ungarn, Moldau und der Walachei umschlossen und in diesem haben allerhand Völker nacheinander wegen seiner großen Fruchtbarkeit darüber geherrscht."[29]



Im "Italiänischen Spinelli" (1685) werden die Herrscher der drei rumänischen Fürstentümer zwar erwähnt, spielen aber in der Romanhandlung keine Rolle. Dasselbe gilt für den "Frantzösischen Cormantin"(1687/1688), wo zwar über die Besetzung Siebenbürgens durch die Truppen des Herzogs von Lothringen berichtet, ein Abkommen, das die Besatzer mit den Siebenbürger Sachsen abgeschlossen haben, wörtlich zitiert wird, wobei die schwere materielle Belastung der einheimischen Bevölkerung betont wird, danach aber spielt die siebenbürgische Aktualität keine Rolle mehr. Dagegen ist ein wiederholtes Eingehen auf die Geschichte Daziens erwähnenswert, wobei sowohl die Anekdote von Dezebals Goldschatz, als auch der Bau der Trajansbrücke beschrieben wird. Ein "belesener Edelmann" weiß über die Eroberung Daziens folgendes mitzuteilen: "Die alten Einwohner Dacie (oder Siebenbürgen) sind vormalen den Römern gar erschröcklich gewesen, biß endlich Kayser Trajanus dieselbe angegriffen, welchem der damahlige König Decebalus oder Dietwald, die Stange dermassen hielte, daß Trajanus, in Mangel der Wund-

Tücher, seine eigene Kleider zerschneiden mußte, damit die Soldaten möchten verbunden werden. Jedoch wurde Decebalus geschlagen, und vor Trajanum gefangen geführet, welchen er mit einem Fußfall, wie Dio schreibet, muste um Gnad und Friede bitten, den er dann mit dem Beding erhielte, daß er alle veste Städte und Schlösser schleiffen, alles Geschoß dem überwindenden Kayser in die Hände geben sollte."[30]

Im Mittelpunkt des darstellerischen Interesses stehen "rumänische" Zustände im sog. "Ungarischen Kriegsroman" (1685-1689), der mit der Belagerung Wiens einsetzt und bis 1685 alle europäischen Schauplätze Revue passieren läßt. Die obligatorische Liebeshandlung bringt den Prinzen Tanco-Cergely mit der albanischen Prinzessin Tescola zusammen, häuft vor dem Happyend Trennung um Trennung, erfindet Abenteuer nach Abenteuer. Eine Hauptgestalt bei der Belagerung von Wien ist der Fürst Şerban (Syrvan) Cantacuzino, der nicht gegen die Christen kämpft, ihnen Informationen über die türkischen Absichten zukommen läßt und zuletzt ein mächtiges Kreuz hinterläßt, wo seine Truppen stationiert gewesen waren. Cantacuzinos Nichte ist Tescola - wodurch auf sonderbare Art auf die rumänisch-albanische Verbundenheit hingewiesen wird. Besonders die Entführungen in der Walachei haben es in sich (dabei greifen Heiduken - d.s. "arme Edelleute", mehrfach helfend ein). Von Interesse ist auch die Darstellung des Lebens und der Sitten der Siebenbürger Sachsen. Ausführlich werden dabei die Bekleidung und die Festtagsgebräuche beschrieben: "Denn die Siebenbürgischen Teutschen sind keine solche Leute, die nicht Guth und Blut für ihre Freyheit wagen sollten ... Sie tragen viel Silber, Gold, Perlen, Türkissen an sich, die Hemder an der Brust hefften sie nicht mit Bändelein, Maschen oder Häcklein zusammen, wie die Weiber in Teutschland, sondern mit einer silbernen, übergüldeten, und mit allerley Edelgestein schimmernden Spangen, so sie Hefftlein nennen, welche oft allein mehr als 100 Thaler kostt. Die Gürtel sind eben bey den Reichen von Silber gestrickt, mit geschmoltznen und mit Edelgestein versetzten



Silber-Spangen gezierte, welcher beyde Spitzen eben von Silber gegossen, außgegraben, mit einer ziemlich langen silbernen Ketten, an welcher ein Bisam-Knopff hanget, außgezieret seyn. Diese Weiber müssen im gantzen Land all ihr Brod selber backen, dann daselbst weiß man von keiner Becher-Zech, oder Becken Handwerk."[31] Die Städtebilder sind wörtlich aus Happels "Mundus Mirabilis tripartitus Oder Wunderbare Welt in einer kurtzen Cosmographie fürgestellet"[32] übernommen worden. Auch das Bild einer Dacia felix ist dem gleichen Werk entnommen worden: "An Früchten ist großer Überfluß, der Waitzen wächset auf Halmen so hoch wie Rohr, und ist nirgend besser zu finden, mit Speltzen und Hirsen füttern sie die Thiere, die Gärste wächset hier nicht gar leicht, weil sie deren zum Bier nicht bedürfen, denn sie haben Weins gnug, der besser ist als einiger in der Christenheit, wann ich den Rheinischen und Ungarischen außnehme, einen Ochsen kann man um 7. oder 8. Guldnen kauffen, der in Teutschland 60. Rtl. gelten muste, im Herbst kann man 1. biß weilen 2. Pfund Rindfleisch um einen Pfenning kauffen, und die Pferde dieses Landes sind starck und lauffen wohl, die Bienen verschaffen häuffig Wachs und Honig, davon man einen köstlichen Meth machet, der mit gesunden Kräutern und vielen Gewürtzen angemacht, denen Nachbarn hoch ans Geld angebracht wird. In den Wäldern gibt Bären und wilde Pferde, deren Mähne biß an die Erde hangen, an anderen Eß-Wildprät ist kein Mangel, noch an Adlern, Falcken, Fasanen, Feld-Hünern, wilden Pfauen, Auerhanen, Schwanen."

Auch in dem posthum erschienenen Werk Happels "Der Bayerische Max" (1691) ist wieder eine Auseinandersetzung mit einer rumänischen Thematik festzustellen. Der Hauptheld kommt nach Tîrgoviste (in fast allen früheren Romanen Happels kommt "Tervis, Tergovist" vor) und rettet dort die Frau des Hospodaren - wie im Märchen - vor einem Bären. Als Belohnung steht ihm die Beschuldigung ins Haus, gegen den Landesfürsten komplottiert zu haben. Zuletzt wird der Urheber aller Ränke, der selbst den Fürstenthron angestrebt hatte (Soccowisky) entlarvt. In diesem Roman sind die datierbaren

Ereignisse zugunsten einer ungehemmten Phantasieextension in den Hintergrund gedrängt worden.

In Bezug auf Happels Gesamtschaffen kann festgestellt werden, daß in ihm rumänische Stoffe (Siebenbürgen, Walachei) relativ häufig anzutreffen sind. Dabei stehen zahlreiche zutreffende Sachinformationen, präzise Urteile einer ebenso großen Anzahl von Vorurteilen, Klischees und Topoi gegenüber, die Happel u.a. als Opitz-Nachfahren ("Dacia felix"-Topos) ausweisen. Die Abschweifungen ins Phantastische sind allerdings so häufig und oft nicht genau von exakten Feststellungen abzugrenzen, daß der informative Charakter der Romane nur mit vielen Vorbehalten hingenommen werden kann. Im Zusammenhang mit den "rumänischen Motiven" muß zusätzlich hinzugefügt werden, daß es Happel offensichtlich um eine allumfassende Welt-Kenntnis geht; auf diesem weltpolitischen Hintergrund sind die rumänischen Elemente weder die einzigen, noch die primären Interessenschwerpunkte. Von einer Autonomie zu sprechen, wo alles auf Analogien und Gleichklang eingestimmt ist, wäre vermessen. Auch kann eine Wesensbestimmung von Einzelelementen schon deshalb nicht erwartet werden, weil der Vielschreiber Happel dazu weder Zeit noch den nötigen analytischen Tiefgang verfügbar machen konnte. Abschließend eine der sprachlichen Raritäten aus der Schatzkammer des "Enzyklopädisten" - die rumänische Fassung eines Vaterunsers, das auch in einer ungarischen, "slavonischen" und dalmatischen Version abgedruckt wurde:

"Tatal nostru, cineresti in ceriu
Sfiacin schase numelle teu.
Se vie imparacia ta
Sust fie voja ta, cum in ceriu, asa su prepo mortu.
Puine noa de tote zilelle, den e noho astazi.
Sune jerta gresalella nostre, cum sunoi jertam à gresitilor nostri,
Sunu ne duce prenoi in kale deispitra,
Sune meu tu jaste preroi dereu. Amen."[33]



Dieser Text ist 1688 im "Thesaurus Exoticorum" publiziert worden. Abschließend ist festzustellen, daß sich bei Happel eine kontinuierliche Beschäftigung mit rumänischen Themenkomplexen abzeichnet. Im Gegensatz zu den übrigen deutschen Autoren des 17. Jahrhunderts, die sich bei der Ausgestaltung des Topos "Dacia felix" vorwiegend mit Siebenbürgen und seiner Geschichte beschäftigten, hat Happel ebensowohl Interesse an der Moldau und an der Walachei. Er bringt in unterschiedlichen Romanen Personen aus und in diesen Fürstentümern ins Spiel, ohne daß dabei eine scharfe Trennung von Fiktion vs. Realität vorgenommen werden könnte. Șerban Cantacuzinos Auftreten vor Wien (1683) ist ebenso verbürgt wie die Existenz von Heiducken, und auch die Hofintrigen in der Moldau und in der Walachei sind leicht zu belegen. Dennoch kann bei Happel von einer eingehenden - im Überblick sicheren - Sachkenntnis über die rumänischen Verhältnisse nicht die Rede sein. Von Bedeutung sind auch in dieser Hinsicht die häufigen Selbstzitate. Ein doch recht begrenztes Sachwissen wird mit Hilfe von Imagination und literarischen Konventionen überdimensioniert.

III. Um die Mitte des 19. Jahrhunderts kann - was weder im 17. noch im 18. Jahrhundert der Fall war - die rumänische Frage als Politikum einen relativen Selbstwert beanspruchen; rumänische Fragenkomplexe erscheinen nicht mehr ausschließlich als Begleiterscheinungen von Großereignissen in naheliegenden oder entfernteren Handlungsräumen. Am Anfang stehen die 48er-Ereignisse im Blickpunkt eines Interesses, das für die spezifischen Bedingungen der Revolution in den rumänischen Ländern kein Verständnis aufzubringen vermag. Die jeweiligen Rumänien-Darstellungen stehen im Zeichen der postrevolutionären Enthaltsamkeit in Bezug auf die Gestaltung aktueller oder brisanter Fragen, im Zeichen eines Rückzugs in historisch abgelegene Zeit- und Handlungskonstellationen.

Wenn dabei zunächst wieder Siebenbürgen und das Banat im Vordergrund stehen, dann hängt dies damit zusammen, daß man hier im Rahmen der österreichischen Monarchie Hintergrunds- und Bezugssystem leichter zu erschließen glaubte. Kurz nach den revolutionären Ereignissen erscheint Bernhard Jäckles Roman "Der Zigeuner". Wenn hier ethnische Toleranz gepredigt wird, so liegt das ganz auf der Linie der 48er-Ideologie. Allerdings wird der dargestellte Aufstand, der als Kontrasthandlung und Alternative für die Vorkommnisse in Deutschland und Österreich gelten kann, an den Jahrhundertanfang verlegt: die Befreiungskämpfe der Serben gegen die Türken werden dargestellt. Bezeichnenderweise führt die Romanhandlung diese Kämpfe nicht bis zum Scheitern der serbischen Emanzipationsbetrebungen, sondern verweilt beim Triumph des serbischen Volkes, das seine Bedrücker besiegt. Nationale und soziale Befreiung: diese Variante - so will es Jäckle wissen - könne wann immer Erfolgsaussichten für sich beanspruchen. Wenn dabei Rumänen und Deutsche auf der Seite der Serben kämpfen, wenn es demnach - in begrenztem Rahmen - auch zu einer "internationalen" Solidarität kommt, wenn alle Kräfte für die eine, die gute Sache mobilisiert werden, dann kann eine revolutionäre Bewegung zum Erfolg führen. Diese These von Jäckle wird von vornherein durch den zweiten Handlungsstrang widerlegt: hier ist der Aufstand der Tiroler (1809) gegen die französische Fremdherrschaft Darstellungsobjekt. Gegen eine militärische Großmacht vermögen sich die Tiroler nicht zu behaupten, weil sie von niemandem unterstützt werden. Ihre erzwungene Abwanderung ins Banat ist für Jäckle der Anlaß, seinen Roman zu schreiben. Wenn der Romancier Jäckle (von dem sonst nur noch "Das Duell", 1839, bekannt ist) bei seiner Geschichtsdeutung kaum Wirklichkeitssinn erkennen läßt, so ist bei der Darstellung des Ringens der Dorfgemeinschaft (es handelt sich um das Banater Dorf "Tirol") mit äußeren Feinden, Naturkatastrophen und Epidemien ein Ansatz zu einer adäquaten Erfassung des Siedlerlebens zu erkennen.



Bei Marie von Hrussocy (1821-1898), die unter dem Pseudonym Mariam Tenger publizierte, eröffnet ein Brief von Adalbert Stifter Perspektiven, die durch die einzelnen Werke nicht bestätigt werden. Am 11. Juli 1859 schreibt Stifter aus Linz: "Ich wartete auf Zeit und bessere Stimmung, da ich Ihnen Vieles und Freundliches berichten wollte ... Ihre Schriften folgen mit diesen Zeilen. Ich verschob die Sendung von Tag zu Tag, weil ich Ihnen sehr Vieles schreiben wollte. Heute sende ich die Papiere,schreibe auch, schreibe aber zu wenig, und ganz anderes, als ich eigentlich wollte. Klopfen Sie denn heuer nicht auch einmal eines Abends an unsere Thür, damit alles mündlich verhandelt werden könnte."[34] Das "Viele und Freundliche", das Stifter über die Werke seiner Freundin wissen will, hat nicht verhindern können, daß diese erst relativ spät an die Öffentlichkeit traten. In allen Werken der Autorin wirken die 48er-Ereignisse im östlichen und südöstlichen Europa nach. Eine verschlüsselte Liebeshandlung soll den "menschlich"relevanten Aspekt politischer Einwirkungen hervortreten lassen. Immer wieder genießt die Autorin dabei die Früchte ihrer Detektivarbeit. Das geschieht in der Nacherzählung des Lebensweges eines "edlen" Polen (im Romen "Tischler Feldmann", Berlin, 1882), der nach reformbesessenen Jugendjahren sich in einer Idylle am Genfer See wohlfühlt. Daß ein ungarischer Magnat im Reich der literarischen Klischees von dunklen Andeutungen umwittert sein muß, scheint selbstverständlich. Zu welchen Ungeheuerlichkeiten es aber ein solcher, degenerierter Abkömmling einstiger Berühmtheiten bringen kann, wie er Hab und Gut verspielt, Weib und Kind ins Elend bringt, daran entflammt sich die Phantasie der Tenger, die zuletzt die Lösung findet: Ein deutscher Bauer heiratet die Tochter des Adeligen und "rettet" sie somit (im Roman "Der letzte Capy", der erst 1917 im Druck erschien). Schließlich ist wieder einmal Siebenbürgen der Schauplatz der Sensationen. Auch hier können die revolutionären Ereignisse ein Zueinanderfinden zweier "Reinen Herzen" nicht verhindern. Ein Amulett, rumänische Mönche, ein sächsischer Intellektueller: alles und alle sind eingespannt, damit das Ziel erreicht

wird: Omnia vincit amor! Der Roman "Der Amulettmann" erschien 1879 in der "Deutschen Romanbibliothek" und wickelte seine Handlung um 1848 ab. Wie schon in ihrem Roman "Tischler Feldmann" ist die Autorin eher geneigt, eine friedliche Lösung zu befürworten als einen Umschwung und damit ein Andauern der Revolution. So gibt es zwar ein gutes Einvernehmen zwischen dem Magister Fronius, den Sachsen des Städtchens Schäßburg und den rumänischen Bauern der Umgebung, der Hauptheld Tivadar Gács wird von diesen Bauern gerettet; dann aber plädiert Tenger für den Anschluß Siebenbürgens an Ungarn, was weder von Rumänen, noch von Siebenbürger Sachsen gewünscht wurde. Die exakte Detaildarstellung kontrastiert mit der erzkonservativen Haltung der Schriftstellerin. Dieser Gegensatz bedingt die widerspruchsvolle Darstellung, in welcher Einzelszenen überzeugen können: die Ausräucherung des ungeliebten Szekler Gutsherren, die Sequenzen von den Kämpfen bei Temeswar, die kleinen Einblicke in den städtischen und den bäuerlichen Alltag Siebenbürgens.

Ebenfalls mit einer sozialen Erhebung in Siebenbürgen setzt sich der Roman "Ein Freiheitskampf in Siebenbürgen" (1887) von Karl Bleibtreu auseinander. Es handelt sich um den Aufstand der rumänischen Bauern im Jahre 1784. Bleibtreu hatte 1883 Siebenbürgen besucht und schien dadurch mit den lokalen Verhältnissen vertraut zu sein. "Ein Freiheitskampf in Siebenbürgen" erwies sich aber bald als Plagiat: der deutsche Schriftsteller hatte den "Horra"-Roman des Siebenbürger Sachsen Josef Marlin ausgeschlachtet. So bleiben - im Falle Bleibtreu - nur die Gedichte "An einem Sturzbach in Siebenbürgen", "Petöfi in der Hunyadyburg I-II", "St. Michaelsburg" als Belege für rumänische Erinnerungen. Auf die spezifische Atmosphäre der siebenbürgischen Landschaft, auf die Fragen des Zusammenlebens wird dabei nicht eingegangen. Konkrete Konturen werden nur bei der Darstellung des Dorfes Michelsberg bei Hermannstadt erkennbar; hinzu kommen Identifizierungsbekenntnisse mit der deutschen Bevölkerung des Landes:



"Lehnend an der Kirchburg morschen Pfeilern,
Hör ich Wälder, hör ich Bäche rauschen,
Sehe einen Kranz von schmucken Weibern
Mit dem Alpenkranze Grüße tauschen.

Schnee und Regen goß des Sturms Gefieder
Auf die schwergeprüften Maiensaaten,
Doch es weht ein Segensgruß hernieder
Von den greisen Häuptern der Karpathen:

Harret aus, ihr Keime dieser Erde,
Erstgepflanzte, als die Väter kamen -
Ob auch hinstampft die Barbarenherde,
Harre aus, du guter deutscher Samen."[35]

Bei den bisher erwähnten Autoren ist nicht nur die Rückwendung zu früheren Ereignissen (1784, 1809) zu erkennen, die Zurückhaltung vor einer unmittelbaren Gestaltung der Gegenwart, sondern auch eine betonte Abwendung von der greifbaren Realität. Jäckle und Tenger finden in Liebesidyllen festen Halt, Bleibtreu im Plagiat oder in einem zeitlosen Hymnisieren. Auf der gleichen Linie einer ahistorischen Darstellung sind die "pittoresken" Jagd- und Reiseerinnerungen zu suchen. So die Jagderzählungen Ferdinands von Wiedersperg (1815-1874), die in seinen "Jagd- und Reiseskizzen aus Ungarn, Siebenbürgen, Böhmen und der Moldau"[36] gesammelt wurden. Dabei erscheinen (z.B. an der oberen Theiß) reine Landschaftsbilder oder Versuche, ethnographische Beobachtungen (z.B. über die Rumänen Siebenbürgens) zu verwerten oder aber sensationelle Vorkommnisse (die moldauischen Bauern greifen einen Bären mit Messern an); ein Novum ist es, daß anläßlich einer Luchsjagd auch die Maramuresch zum Schauplatz der Ereignisse wird.

Die Freude an Überraschungseffekten, die wie im Falle Wiederpergs eine zielstrebige Erfassung der Wirklichkeit nicht zuläßt, was bei der Kurzlebigkeit der Jagdskizzen auch nicht verwundern kann, darf sich auch in Travestien kundtun.

Ein Beispiel dafür ist das Werk von Franz Werner (1836-1881), der sich in den Jahren 1862-1874 in Temeswar aufgehalten hat. Schon die Wahl seines Decknamens (Murad Effendi) deutet das Spiel-Muster an, auf das es dem Autor ankommt. Seine "Türkischen Skizzen"[37] sind Abbilder des konventionellen Orient-Exotismus. Versuche, die Eigenart von Schauplätzen zu definieren, sind selten, realitätsbezogene Handlungsabläufe fehlen vollkommen. Als Beispiel eines Ansatzes zur Bestimmung einer konkreten Bezugswirklichkeit mag die Gegenüberstellung von Konstantinopel und Bukarest gelten: "Die perotische Gesellschaft weist gewisse verwandtschaftliche Züge mit jener von Bukarest auf. In beiden ist alles Oberfläche; und wenn keine von sich sagen darf: 'Ich bin besser als mein Ruf', so darf man von beiden behaupten: 'das Schönste an ihnen ist, was man eben sieht.' Freilich hat die letztere einen mehr aristokratischen Zuschnitt, auch mehr Temperament; der Geist ihrer Kreise ist ein Ableger vom Ésprit des quartier latin. Die erstere hingegen hat die Dolmetsch-Bureaus und das Geschäftscomptoir zum Hintergrund; der geistige Zug, der sie belebt, schleppt immer Ziffern hinter sich."[38] In den Gedichten Werners[39] ist - sieht man davon ab, daß "An I..." "Temesvár, 1868" datiert ist - nicht einmal die Spur von einmaligen, unverwechselbaren Eindrücken und damit von einem Banat-Bild vorhanden.

Natürlich ist auch mit der Kontinuität der älteren Klischees zu rechnen. Daß die bekannte Autorin von Trivialromanen, Nathaly Eschtruth von Knobelsdorff-Brenkendorf, ihr Scherfchen dazu beisteuert, ist nicht überraschend. Zigeunerromantik und Rumänienexotismus sind dabei gut an den Mann zu bringen. Das geschieht in der durch Eifersucht und Gefühlsraserei gekennzeichneten Novelle "Zauberwasser" (1888), die im Banne der Cerna-Mythologie verweilt, Anfang und Ende der Liebesbeziehung zwischen dem Zigeunerprimas Jozsi und der Rumänin Malgorzata einfaßt. Zwar sind die Handlungsorte nach dem Modell von F. Uhls Reisebeschreibung konzipiert[40], und zu den jeweiligen Nationalphysiognomien steuert F.W. von



Martini[41] deskriptive Elemente bei. Doch ist schon der Name der Hauptheldin (Malgorzata) ebenso wenig rumänisch wie ihr Verhalten für ihre Landsleute typisch zu sein vermag. Der Liebestod, dessen nachwagnerschen Superlativ Eschtruth auskostet, wird zum Ziel der Darstellung. Eschtruth kennt die nationalrumänischen Eigenheiten ebenso wenig wie ihr poetisierender Vorgänger D.I. Siegl, der schon 1848 in seinem Gedicht "Die Wanderung auf den Markt" sein "Wissen" über die Rumänen mitgeteilt hatte:

> "Wallachen sinds! Noch ist auf ihren Zügen
> der Stempel ihrer Abkunft nicht verwischt,
> hat längst sich gleich der ernste Stolz der Römer
> mit slawischer Geschmeidigkeit vermischt.
>
> Nicht drängt es ihn, die weite Welt zu schauen,
> Sein enger Horizont ist ihm genug,
> die Wolfsjagd ist sein einzig Abenteuer,
> ein Jahrmarktgang sein einz'ger Pilgerzug."[42]

Wir haben Sigl erwähnt, weil er in der gleichen Pester Zeitschrift ("Iris") publizierte, die schon früh das Leitbild des "freien" Zigeuners vor allem in den Versen Levitschniggs[43] vorgeprägt hatte, das dann auch in rumänischen Nachdichtungen wahrzunehmen war.

Die unterschiedlichen Verherrlichungen des deutschen Königshauses in Rumänien waren nach 1881 ebenfalls geeignet, die Realitäten aus dem Gesichtskreis zu verbannen. Wir begnügen uns damit, auf Paul Lindaus und auf Paul Lindenbergs Rumänienbücher zu verweisen[44], dazu auf A. Hekschs umfassende Donaubeschreibung[45], die nicht nur rumänische Gedichte auf die Hohenzollern integriert, sondern auch Verse über den rumänischen Freiheitskampf 1877/1878 und die in einer Gegenüberstellung: Rumänien/Bulgarien die Vorzüge des rumänischen Staates hervorhebt. Ein Beispiel auch dafür, wie viel Rhetorik aufgewendet wurde, wenn es um die Apotheose des Hohenzollernkönigs ging:

"Ich hört ein Volk den starken Fürsten preisen,
Der ruhmvoll führt den viergeteilten Schild,
Sah edles Zollernreis dort tiefe Wurzeln treiben,
Und auch des Glückes reichgesegnet Bild.

Und tausend Stimmen hört ich jubelnd schallen
Am Pontus, in des Landes Metropol,
Und von der Pusta, der Karpaten Hallen,
Heil unserm Heldenkönige Karol."[46]

Wenn es nur die bisher erwähnten literarischen Werke gäbe, in denen von Rumänien und seinen Einwohnern die Rede ist, hätte sich historisch kaum etwas verändert: Auch die direkten Kontakte (Reisen, Aufenthalte in den einzelnen Provinzen) haben zwar eine ganze Reihe unübersehbarer Details über Land und Leute eingebracht, aber in der literarischen Darstellung werden diese Einzel-Teile allgemeinen Topoi und Gestaltungsmustern untergeordnet. Selbst im Falle des Topos vom "freien Zigeuner" hat eine Kurskorrektur noch nicht stattgefunden, obwohl die rumänischen Stellungnahmen (Kogălniceanu, Alecsandri) längst aktenkundig waren. Daß sich inzwischen das Wissen um die Latinität der Rumänen, um deren dakische Vergangenheit im deutschen Bewußtsein gefestigt hat, konnte politische und ethnische Fehldeutungen nicht verhindern. Dabei war es von Bedeutung, daß z.B. die siebenbürgisch-sächsische Literatur ihrer Vermittlerrolle noch nicht - oder nur in Ausnahmefällen - gerecht werden konnte. Marlins "Horra"-Roman erfreute sich keineswegs eines besonderen Publikumsinteresses, und die rumänischen Stoffe in den Erzählungen von Daniel Roth (der lange Zeit in Jassy tätig war) sind einem breiten Publikum nie bekannt gewesen. Das deutsche Königshaus in Rumänien hatte auch nicht immer eine Bereicherung und Vertiefung der Rumänien-Kenntnisse veranlaßt, wohl aber den Wechsel der darstellerischen Vorzeichen: Jetzt ist man geneigt, sich über Widersprüche im Zeichen eines Zukunftsvertrauens hinwegzusetzen.



Ein anderes Bild ergibt sich, wenn wir eine Form der Rumäniendarstellung berücksichtigen, die u.a. durch Mite Kremnitz, Wilhelm von Kotzebue, Rudolf Bergner repräsentiert wird. Ob in diesem Fall der langjährige, unmittelbare Kontakt mit der Landesbevölkerung die entscheidende Rolle gespielt hat, sei dahingestellt.

Wilhelm von Kotzebue (1813-1887) ist einer der deutschen Autoren, die sich lange Zeit in Rumänien aufgehalten haben. Sein Bruder Karl war russischer Konsul in Jassy, der Schriftsteller selbst lebte 18 Jahre auf seinem Landgut bei Roman, das noch vor kurzem als "la Coţub" im Volksmund bekannt war. Kotzebues erste Versuche - Theaterstücke - waren Mißerfolge. 1843 scheint er zum ersten Mal publiziert zu haben: eine Übersetzung nach N. Gretsch.[47] Ein Jahr später erschien eine Reisebeschreibung von Kotzebue in rumänischer Übersetzung. In den fünfziger Jahren erringt er mit Nachdichtungen aus der Volksliedsammlung von Alecsandri und mit seinen "Bildern und Skizzen aus der Moldau" (1860)[48] zumindest in Rumänien literarische Anerkennung; die ethnographisch orientierten "Skizzen" können dabei von den moldauischen, dramatischen Tableaux ebenso angeregt worden sein, wie von beliebten deskriptiven Genres der zeitgenössischen moldauischen Literatur. Von noch größerer Bedeutung ist Kotzebues Roman "Laskar Vioresku", der 1864 im Druck erschien, aber schon 1856 beendet war. Die Zeitsatire, die in den Roman eingebaut ist, die Darstellung der moldauischen Oberschicht, die sich anschickte, westeuropäisch-bürgerliche Lebensmodelle nachzuvollziehen, sind z.T. deckungsgleich mit dem ersten zeitgeschichtlichen Roman der rumänischen Literatur, mit Nicolae Filimons "Ciocoii vechi și noi". Die Parallelen sind nicht unbedingt Hinweise auf gegenseitige "Einflüsse" sondern das Ergebnis einer gründlichen Kenntnis der jeweiligen Verhältnisse, die in der Walachei und in der Moldau sowieso Analogien aufwiesen. Weil die zentrale Funktion des Emporkömmlings bei Filimon einer etwas weniger akzentuierten Funktionsbestimmung des gleichen Typus bei Kotzebue gegenüber-

steht, kann vermutet werden, daß es Filimon um die Herausarbeitung der Physiognomie des südrumänischen Emporkömmlings, der Verhältnisse in der Walachei in ihrer differenzierten Selbst-Gefälligkeit ging, daß er somit eine literarische Replik auf den Typus des integrationsfähigen, moldauischen Emporkömmlings angestrebt hat, wie er im Roman von Kotzebue erscheint.

Der Leipziger Rudolf Bergner ist zunächst mit einer Reihe von Darstellungen der einzelnen rumänischen Provinzen hervorgetreten: 1884 erschien sein Buch über Siebenbürgen, 1885 sein Werk "In der Marmarosch", 1887 war "Rumänien" an der Reihe, 1888 sein "Ungarn"-Band, der auch auf das Banat eingeht. Nach diesen "vorbereitenden" Arbeiten publiziert Bergner die beiden Erzählungen, die rumänische Stoffe behandeln. Zunächst "Am Fuße des alten Schlosses"[49], dessen Handlungsort Hunedoara ist. Beim Versuch, eine komplizierte Liebeshandlung zu entwirren, kann ein Duell nicht umgangen werden, auch nicht der Verzicht auf die Geliebte. Die Lieder der rumänischen Bauern untermalen die elegischen Passagen der Erzählung. Von größerer Bedeutung ist die Erzählung "Der Philosoph", der - in Bergners Vorstellung - die "Philosophie des rumänischen Volkes"[50] repräsentiert. Wieder gibt es epische Gefühlslabyrinthe, in denen sich die auftretenden Gestalten zurechtfinden müssen. Nach dem Tod der Mutter, dem Inzest der Geliebten, dem Selbstmord des Vaters hat der Erzähler - ein rumänischer Bauer aus der Gegend von Năsăud - trotz aller Schicksalsschläge den Mut, das Leben zu bejahen. Das Eins-Werden mit dem All, das Hinnehmen der Geburt, des Todes, das Vergehen und Bleiben ist der "Mioriţa"-Ballade nachgestaltet. Im Sinne einer All-Einheit, einer Überwindung individueller Ambitionen, ergibt sich schließlich die Harmonie zwischen Ich und Welt.

Mite Kremnitz, die lange Jahre in Bukarest verbrachte, durch ihre Übersetzungen aus dem Rumänischen (sie übertrug als Erste Eminescu-Gedichte ins Deutsche) zum Bekanntwerden der rumänischen Literatur in deutschsprachigen Ländern bei-



getragen hat, war einerseits - trotz der zahlreichen persönlichen Kontakte zu rumänischen Persönlichkeiten - nicht in der Lage, die Zusammenhänge richtig zu verstehen (bezeichnend für ihr Mißverstehen sind u.a. die "Kurzen Bemerkungen über den Dichter Mihai Eminescu", 1893) und hat andererseits Dichtung und Wahrheit so sehr miteinander vermengt, daß heute noch nicht absehbar ist, was literarische Fiktion und was Realität ist. Das gilt sowohl für die ersten zwölf Novellen der Kremnitz (sie sind unter dem Pseudonym George Allan erschienen), die Eminescu in unterschiedlichen Situationen darstellen sollen, das trifft zu auch für den Roman "Die Ausgewanderten", in welchem Titu Maiorescu, der Schwager der Autorin, als handelnde Gestalt in den Vordergrund tritt. Verständnisvoll und mißverständlich: die Vorarbeiten für eine adäquate Erfassung der vielfältigen Verflochtenheit von Mite Kremnitz müssen erst geleistet werden.[51]

Die drei Beispiele unterscheiden sich deutlich von den vorher präsentierten. Die hier anzutreffende Sachkenntnis ist so beträchtlich, daß diese Werke ihrerseits auf die rumänische Literatur selbst einwirken konnten; allerdings gilt auch, daß sie in Rumänien viel eher wirken konnten als im Rahmen der deutschen Literatur selbst. Im Vergleich zu früher fällt auf, daß die Mentalität bzw. die Literatur des darzustellenden Landes (Rumänien) berücksichtigt wird. Das geschieht nicht nur bei Bergner durch die Integrierung des Mioriţa-Denkens, sondern auch bei Kotzebue durch den Rückgriff auf rumänische Folklore und landeseigene Mythen. In solchen Fällen sind denn auch spezifische Formen geschaffen worden: Bergner wählt die Schicksalsnovelle, in welcher nicht ein Subjekt allein, sondern ein nationaler Typus zum Zuge kommt; Kotzebue verbindet Gesellschaftssatire und Entwicklungsroman in einer charakteristischen Symbiose, Mite Kremnitz verschlüsselt politisches und alltägliches Geschehen.

IV. Das 20. Jahrhundert bringt eine Reihe von Veränderungen auch in Bezug auf die Konstitution des Fremden-Bildes in Rumänien, des Rumänien-Bildes in Deutschland mit sich. Zunächst hat die nationalistische ungarische Politik die unmittelbare Folge, daß im Banat und Siebenbürgen eine Annäherung zwischen Deutschen und Rumänen stattfindet. Schon in seinem ersten großen Roman über seine Geburtsheimat ("Götzendämmerung", 1907) weist Müller-Guttenbrunn auf die Notwendigkeit eines gemeinsamen Vorgehens der Banater Schwaben und der Rumänen hin. In seinen Artikeln und in seinen späteren Romanen und Erzählungen werden die Rumänen als Modell nationaler Standfestigkeit zitiert. Bei Otto Alscher ist das nicht anders.[52] Bei ihm wird - jenseits von Kampf und Destruktion - in der "heilen" Welt des Waldes der Kontakt zwischen Mensch und Mensch, nationaler Gruppe mit nationaler Gruppe möglich. Während Müller-Guttenbrunn nur regional wirkte, war Alschers Werk durch Zeitschriften wie "Die Aktion", "Der Brenner" usw., die seine Texte abdruckten, vor allem in Deutschland bekannt. Die Vorliebe für Exotik (bei Alscher: sein Zigeuner-Bild) mag dabei eine Rolle gespielt haben. In Siebenbürgen sind von Traugott Tamm bis Emil Witting[53] Elemente einer Kontinuität der rumänischen Stoffe zu vermerken. In den Periodika ist das nicht immer so: Die Kronstädter Zeitschrift "Die Karpathen" druckte vor 1914 wenig Rumänisches, dann aber war man in "Ostland" und im "Klingsor" für die literarische Zusammenarbeit zwischen Rumänen und Deutschen sehr motiviert. Diese Ansätze eines jeweils regionalen Verständnisses für das Mehrheitsvolk haben in Reisebeschreibungen mitunter zu Hypertrophierungen geführt. Rumänien erscheint dann als das Amerika Europas[54], das Land der ungeahnten Möglichkeiten. Dieser Topos am Jahrhundertanfang wird in den dreißiger Jahren reaktiviert, als Rumänien immer enger an Deutschland gebunden werden sollte (cf. H.K. Theils Buch "Rumänien, Land im Werden", Berlin, 1938).



In poetischen Darstellungen sind Gefühlsidyllen, die Rumänien zum Handlungsort haben, wieder anzutreffen (z.B. Johannes Kraners Erzählung "Ralucas Schutzengel"[55]), doch wirkt sich die expansionistische Politik des Kaiserreichs auch auf die literarische Mentalität aus. Die "kleinen" Völker werden mit den "geschichtsbestimmenden" verglichen, ihre Leistungen dementsprechend relativiert, und Negatives und Widerspruchsvolles findet mit Vorliebe Verwendung. Rumänien erscheint in dem Umkreis "Balkan", was zu einer zunehmend stärkeren Präsenz des Orient/Okzident-Topos führt. Das ist der Fall bei Alfred Döblin, der um 1912 eine Erzählung schreibt ("Linie Dresden-Bukarest"), die erst 1917 in dem Sammelband "Die Lobensteiner reiten nach Böhmen" erschien. Diese Hochstaplergeschichte - auf den Kleinraum eines Zugabteils zurechtgeschneidert - in welcher der Protagonist Fortunesku Mutter und Tochter betrügt, erinnert durch die Zuspitzung der Beziehung zwischen Schein und Sein an die Skizzen Caragiales. Da dieser seine letzten Lebensjahre in Berlin verbrachte, seit 1886 deutsche Fassungen seiner Erzählungen publiziert wurden, ist eine Beziehung zu Döblin nicht ganz auszuschließen. Auch die Ständesatire (Offizierskaste, Bourgeois) verbindet die beiden Autoren. Daß Döblin seine Einschätzung rumänischer Zustände auch auf seinen Roman "Babylonische Wanderschaft" übertragen hat, wo Bukarest auf der Skala Orient-Okzident deutlich in die Nähe Konstantinopels gerückt wird, ist zu erwähnen. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern wertet Döblin das Gegenüber von Orient und Okzident nicht ein-deutig, was es ihm möglich macht, auf die jeweilige Komplexität der Zusammenhänge einzugehen. "Es ist die europäische Türkei, ein kleiner Rest des ehemals mächtigen Türkenreichs in Europa, dessen alte orientalische Staatsform wie vieles in dieser Zeit zu Grunde gegangen ist. Aber es ist den Fremden nie gelungen, es aus Europa zu vertreiben."[56] Konstantinopel und Bukarest: sie werden als Ort des Ausgleichs zwischen West und Ost dargestellt, wo extreme Technisierung ebenso fehlt wie die exklusive Vorherrschaft

orientalischer Exotik und Wirklichkeitsferne. Gegenüber dem "Fremden" kann sich das "Orientalische" auf diesen Schauplätzen als kultureller und ethischer Wert behaupten, ein Indiz dafür, daß eine Ein-Seitigkeit nicht eine menschlich akzeptable Daseinsbewältigung gewährleisten kann.

Viel mehr auf die Faszination des Anti-Bürgerlichen ausgerichtet ist Thomas Mann, auch bei der Darstellung "seines" Rumänen im Roman "Der Zauberberg"; daß hierbei die Vorarbeiten zu den "Bekenntnissen des Hochstaplers Felix Krull" nachwirken, bei denen die Memoiren des "Königs der Diebe", Manolescu, herangezogen worden waren, ist offensichtlich. Nichts anderes kann über den Sänger Leo Slezak gesagt werden, der seine Reiseerinnerungen an Bukarest, Arad 1920 in gängige Klischees kleidet. Und Walter Serner, ein namhafter Dadaist und Freund von Tzara und Iancu, schreibt in einem Brief: "Dichtung ist und bleibt ein, wenn auch höherer Schwindel. Ich lege Wert darauf, das zum ersten Mal ausgesprochen zu haben. Menschen gestalten heißt, sie fälschen. Es gibt so wenig geschlossene oder intelligible Charaktere, wie es Wahrheit gibt."[57] Wenn Fälscher, Hochstapler zu den "wahren" Vertretern von Kunst und Künstlertum avancieren, ist es nicht unwichtig, darauf hinzuweisen, daß in dem Sammelband Serners "Der Pfiff um die Ecke" (1925) sowohl in der Erzählung "Bukarest-Budapest", wo die beiden Hochstapler Schingut und Barany einander austricksen wollen, als auch in der Skizze "Un débrouillard", wo der Protagonist Ulescu sich über die Pariser Polizei lustig zu machen versucht, mit Rumänien und Rumänen die Kritik an dem Bourgeois-Typus verbunden wird. Dazu ist die Eloge der Artistik und des Artistentums vorhanden, die Serner vor allem bei Rumänen erkennen will. Daß bei der Umwertung aller bürgerlichen Werte gerade Rumänisches eine Rolle spielt, sollte nicht unterschätzt werden.

Nicht immer kann ein Einklang zwischen künstlerischer Intention und Wirklichkeitserfassung erreicht werden. Etwa in Robert Neumanns Roman "Karriere" mißlingt dies, obwohl dieses 1931 erschienene Buch von Irmgard Keun in ihrem Werk



"Kunstseidenes Mädchen" plagiiert sein soll.[58] Die Handlung soll aus der Perspektive des Dorfmädchens Aranka (aus Großkikinda) gestaltet werden; sie beginnt und endet in Arad, führt zwischendurch jedoch durch internationale Hochstapeleien, Waffengeschäfte, diplomatische Verwicklungen. Was Lutz Weltmann 1931 in seiner Rezension formuliert hat, trifft zu: "Neumanns Artistik und Neumanns Milieukenntnis kommen diesmal nicht recht zusammen. Beides ist da, aber beides läuft unverbunden nebeneinander her. Die freche Tingeltangelnutte, die als Komplizin eines zweifelhaften Barons und als Adoptivtochter eines über jeden Zweifel erhabenen Lords ihren Weg in die Gesellschaft findet, ist die Erzählerin ihrer Karriere. Und Robert Neumann findet natürlich leicht den Ton dieser Außenseiterin, wozu hätte er sein parodistisches Talent? Aber statt Mutterwitzes und Gelehrigkeit eines dumpf-triebhaften Lebewesens blinzelt uns die intellektuelle Gescheitheit Robert Neumanns an."[59]

Den Höhepunkt erreicht die bisher beschriebene Tendenz zur Schaffung antibürgerlicher, künstlicher Enklaven bei Hans Land ("Alexander Foresku", München, 1929) und Wolfgang Hildesheimer ("Paradies der falschen Vögel", 1959): In beiden Fällen sind - auch rumänische - Requisiten nur ein Hilfsmittel, um eine Welt des Scheins, der Fiktion in einer Balkania zu konzipieren, in der Kunst Künstlichsein und Produktivität Fälschung bedeutet; am Zenit der Entfremdung sind rumänische Reminiszenzen noch auszumachen.

Anders läuft die Traditionslinie, die sich aufgrund unmittelbarer Kontakte in den Weltkriegen formierte: Die Autoren, die nach solchen Erlebnissen zur Feder greifen, begnügen sich nicht einfach mit Bestandsaufnahmen[60], sondern versuchen einerseits, die Stimmung der Landschaft festzuhalten oder andererseits durch Introversion inmitten des Neuen und Fremden ihre eigene Identität zu erkennen. So kann man in den Beiträgen der "Kriegszeitung der 9. Armee", die ab 29.September 1916 (zunächst in Mühlbach) und bis zum 31. Mai 1918 (in Râmnicu Sărat) erschien, eine Reihe poetischer Gestaltungen rumänischer Erlebnisse antreffen, z.B. R. Piersons "Stim-

mungsbild aus der Serethfront", H.A. Jernhagens Gedicht "Weihnachten 1917 in Rumänien" u.dgl. mehr.[61]

Was Felix Hartlaub 1942 festhielt - "endlich einmal wieder der Eindruck eines wirklichen urwüchsigen Volkes" - gilt schon bei Hans Carossa, der am 10. November 1932 in den "Münchner Neuesten Nachrichten" seine Fronterinnerungen ("Ein Tag im Kriege"[62]) bekanntgab. In seinem "Rumänischen Tagebuch" hatte Carosse einfühlsam und unparteiisch die Vorzüge der Rumänen hervorgehoben, und ihrem Vorbild einer Übereinstimmung mit der umliegenden Natur versucht der deutsche Schriftsteller nachzuleben. Ähnliches kann von Hartlaub gesagt werden, dessen Begegnungen mit Menschen und Orten (Ploieşti) seine Selbsterkenntnisse zu fördern vermögen. Ob Max Krell ebenfalls im Krieg in Rumänien war, ist nicht auszumachen gewesen. Seine Novelle "Die Tanzmarie"[63] führt weit über die Kennmarken eines kurzfristigen Erlebens hinaus. Wie präzise Krell die Physiognomien des Großbauern Morescu, des Korbflechters Maniu, von dessen Tochter Marie entwirft, wie lebendig die Szenen in Ploieşti und in der ländlichen Umgebung gestaltet werden, so beeindruckt doch am meisten, daß es der Autor verstanden hat, in der Titelgestalt die hinnehmende Menschlichkeit, die Fähigkeit, Leid zu ertragen und sich in der Ekstase über Umwelt und Bedrückung hinwegzusetzen als wesentlich rumänische Daseinsmeisterung zu verkörpern. Kunst und Kunstausübung erscheinen dabei - in der Vision des fast apokalyptischen Tanzes - als volkstümlich-subjektive Auswegsangebote aus den überhand nehmenden Katastrophen. Wie man - in einer helleren Perspektive - ein "Nationalgesicht" zeichnen kann, auch wenn man dies inmitten des Kriegsgeschehens erlebt, mag zuletzt der Geistliche Albrecht Goes verdeutlichen. Sein "Gruß an Rumänien" versucht, einen Gegen-Entwurf zum allgemeinen Schreckensmilieu zu schaffen. Wir zitieren aus diesem arkadischen Wunschbild, das Schönheit und Einheit impliziert, die letzte Strophe:



"O Morgenlicht am Predeal zu der Karpaten Fuß,
O Schlaflied aus der Walachei und weißer Sterne Gruß!
Von allem Land auf weiter Fahrt, das irgend mir geschah,
Kein zweites war mir lebenssüß wie du, Romania!"[64]

Somit hat sich der Kreis geschlossen: Dacia felix zu Beginn, Arkadien zum Abschluß. Rumänien ist in der deutschen Literatur nicht nur in seiner landschaftlichen und ethnischen Vielfalt, sondern auch - im Umkreis literarischer Topoi und Motive - als homogene Einheit dargestellt worden. Es gibt sicher Unterschiede zwischen der thesenabhängigen Monotonie des 17. Jahrhunderts und den mobileren Rahmen-Vorgaben des 19.(Orient/Okzident-Topos) und 20. Jahrhundert (Artistik-Thema), aber die Durchdringung literarischer Tradition und realer Daseinsentfaltung ist nur im Einzelfall adäquat zu bestimmen. Daß es zu einer Wechselwirkung zwischen rumänischer Selbstdeutung und deutschem Fremdenbild kommt, daß von einer Wirkung des deutschen Rumänen- bzw. Rumänienbildes auf die rumänische Literaturlandschaft eher gesprochen werden kann, als von einer Ausstrahlung auf die binnendeutsche Literaturszene, legt Defizite der vermittelnden Gruppen nahe. Was Iorga schon früh festgestellt hat, daß nämlich das Eigenbild den Fremden vermittelt werden müsse, ist heute - im Falle der Popularisierung eines Rumänenbildes - ebenso aktuell wie eh und je. Auch die Auseinandersetzung mit den historischen Formen literarischer Rumäniengestaltung ist ein Desiderat, dem sich jeder rumänische bzw. an Rumänien interessierte Forscher zu stellen hat.

***

## Anmerkungen

1 Siehe: H.A. Winkler "Der Nationalismus und seine Funktion", in: "Nationalismus", Verlagsgruppe Athenäum, Hein, Scriptor, Königstein/Ts.,1978, S.9

2 Die Volkszählung von 1930 ergab folgende Anteile: Rumänien 74,9 %, Ungarn 8,4 %, Juden 5 %, Deutsche 4,3 %, Bulgaren 1,5 % usw.

3 Der rumänische Nationalstaat verlor 1940 Nordsiebenbürgen an Ungarn, Bessarabien und die Nordbukowina an die Sowjetunion, die südliche Dobrudscha an Bulgarien.

4 Auch vorher gab es immer wieder Studenten aus Siebenbürgen, aber auch aus der Moldau in Mittel- und Westeuropa (z.B. sind bis ins 17.Jahrhundert Studenten aus dem moldauischen Baia in Krakau, Lemberg u.w. zu belegen). Politische Emigranten, kirchliche Würdenträger, Wissenschaftler, die aus unterschiedlichen Gründen ihre Heimat verlassen mußten, kommen hinzu. So gibt es Siebenbürger Sachsen, die in Deutschland literarische Erfolge erringen konnten (G. Reypchius, Johann Gorgias, Petrus Mederus, Franz Rheter, Ignaz von Born) oder als Professoren an deutschen Schulen und Hochschulen unterrichteten (z.B. Martin Schmeizel in Halle). Betreffs der Rolle, die Exilrumänen in Mittel- und Westeuropa spielten, siehe: N. Iorga "Românii în străinătate de-a lungul timpurilor", Vălenii de Munte, Ed. Datina, 1935.

5 in: N. Iorga "Românii în străinătate ...", op.cit., S.107

6 Siehe dazu Al. Duțu "Die Imagologie und die Entdeckung der Alterität", in: "Kulturbeziehungen in Mittel- und Osteuropa im 18. und 19. Jahrhundert. Festschrift für Heinz Ischreyt", Berlin, 1982, S.257

7 W. Kessler "Kulturbeziehungen und Reisen im 18. und 19. Jahrhundert", in: "Kulturbeziehungen in Mittel- und Osteuropa...", op.cit., S.266

8 So wurde die "Deutsche Tageszeitung" aus Czernowitz lange Zeit in Hermannstadt hergestellt, so war die Kronstädter Zeitschrift "Klingsor" ein Organ der deutschen Schriftsteller aus ganz Rumänien, so fanden nach 1938 Bukowiner Autoren in der "Neuen Zeitung" in Temeswar Publikationsmöglichkeiten, nachdem die diskriminierenden Pressegesetze erlassen worden waren.

9 Es ist z.B. eine Unterstellung des Erfolgsautors der Weimarer Republik, Valeriu Marcu, daß Großrumänien auf Expansion und Aggression eingestellt gewesen wäre; immerhin wird dabei übersehen, daß durch die Staatengründung 1918 durchwegs Gebiete an Großrumänien kamen, in denen die Rumänen mehrheitlich vertreten waren. Bei Marcu heißt es: "Ist der Größenwahn kleiner Staaten nicht das



Grundsätzliche der Nationalitätenpolitik? Großrumänien, Groß-Bulgarien, Groß-Serbien, Groß-Albanien, Groß-Litauen, Groß-Estland - warum nicht auch Groß-Griechenland? Die kleinen Länder stellten am Anfang des Weltkriegs ein imperialistischeres Programm auf als die Großstaaten. Frankreich trachtete nach Elsaß-Lothringen, Rußland nach Galizien und Konstantinopel - Rumänien aber wollte sich verdoppeln, Serbien verdreifachen, Griechenland vervierfachen." (Siehe: V. Marcu "Der Mann im Dunkel", in: "Die Weltbühne", 25 (1929), H. 28, S.67.)

10 Als Exempel dafür, siehe: H. Fassel "Die Dobrudscha und das Schwarze Meer in den Berichten deutscher Donaureisender des 19. Jahrhunderts", in: "Dacoromania", Freiburg/München, 1975-1976, H.3, S.99/109.

11 Wir verweisen auf ein Beispiel: auf die Entstehung des Orient/Okzident-Topos in deutschen Reisebeschreibungen über Rumänien, die schließlich im 20.Jahrhundert bei Döblin, Hans Land, Hildesheimer usw. literarisch genutzt wurden. Siehe dazu unsere Arbeit "Südosteuropa und der Orient-Topos in der deutschen Literatur im 19. und 20.Jahrhundert", in: "Revue des études sud-est européennes, Bukarest, 2/1979, S.345/358.

12 Die Bibliographie zu Martin Opitz und seinem Siebenbürgen-Aufenthalt ist zu finden in unserem Forschungsbericht: "Zur rumänischen Barockrezeption", in: "Synthesis", 1977, IV, S.106

13 Zamosius hatte die Ergebnisse seiner Sammel- und Forschungstätigkeit in seiner Schrift: "Analecta lapidum vetustorum et nonullorum in Dacia antiquitatum" festgehalten. Siehe auch: F. Marmont "Martin Opitz in Weißenburg", in: "Neue Literatur", Bukarest, 1971, Nr.10, S.98 ff.

14 W. Gose: "Dacia Antiqua. Ein verschollenes Hauptwerk von Martin Opitz", in: "Südostdeutsches Archiv", 1959, Nr.2, S.127/144.

15 Karl Kurt Klein "Die Goten-Geten-Daken-Sachsengleichung in der Sprachentwicklung der Deutschen Siebenbürgens", in: "Südostforschungen", 11 (1946-1952), S.84-154 (Neufassung in: "Transylvanica", München, 1963, S.90/139).

16 Siehe den Wiederabdruck des Birkenschen Gedichts in: "Neue Literatur", 1979, Nr.1, S.71 ff.

17 A.F. Heksch "Die Donau von ihrem Ursprung bis an die Mündung", Wien-Pest-Leipzig, 1888. Noch bei E. Trost "Die Donau", München, DTV, 1972, ist das Birkensche Modell zu erkennen.

18 Siehe: E. Hajek "Die Hecatombe Sententiarum Ovidianarum von Valentin Franck von Franckenstein", Hermannstadt, 1923; K. Gündisch "Cu privire la viața și activitatea lui Valentin Franck von Franckenstein", in: "Athenaeum" 1 (1970), S.162/173.

19 Cf. unseren Aufsatz "Valentin Franck von Franckenstein și barocul românesc", in: "Steaua", Cluj, 1977, Nr.1, S.32, 35.

20 Cf. die Flugblattsammlung der Herzog-August-Bibliothek Wolfenbüttel.

21 Floridan und Klajus "Fortsetzung der Pegnitz-Schäferey", Nürnberg, W. Endther, 1645, S.51.

22 G.Ph. Harsdörffer op.cit., Frankfurt/Hamburg, $^{2}$1703, S.199.

23 Über Happel siehe u.a. die Diss. von Theo Suchwirth "E.W. Happel (1647-1690). Ein Beitrag zur deutschen Literaturgeschichte des 17.Jahrhunderts", Marburg a.L., 1908; Gerhard Lock "Der höfisch-galante Roman des 17. Jahrhunderts bei E.W. Happel", Würzburg, 1939. J. Boeckh schreibt über Happel: "Seine Stoffe, um eine Liebeshandlung gehäuft, sind absichtlich mit historischer und geographischer Belehrung verquickt. Die ausgedehnten Reisen und bunten Erlebnisse der kaum individualisierten Hauptpersonen - Menschen mit vorgezeichneter Seinsstruktur und gleichförmiger Empfindensweise - kamen den unterhaltenden Absichten des Verfassers entgegen; diese Reisen und Geschehnisse bestimmen übrigens auch den Aufbau der Romane, deren Handlung auf langwierigen und vielfältig verschlungenen Wegen, oft flott, aber oft auch umständlich berichtet, abrollt. Das ständige Bemühen des Autors um Aktualität - er verarbeitete mit journalistischer Fertigkeit das, was nach Hamburg, wo er zuletzt lebte, von den politischen Ereignissen aus aller Welt gemeldet wurde, in möglichst amüsante Geschichten - bewirkte einen breiteren, wenngleich oberflächlichen Wirklichkeitseinbezug. (In: "Geschichte der deutschen Literatur 1600 bis 1700", Volk und Wissen VEB Berlin, 1963, S.486).

24 E.W. Happel "Der Bayerische Max oder sog. Europäischer Geschichts-Roman auf das 1691 Jahr", Ulm, 1691, o.S. (Vorbericht und Anrede).

25 E.W. Happel "Der Frantzösische Cormantin", Ulm, 1687, o.S. (Vorrede).

26 Daß dieselbe Auffassung über den Wert der Historiographie auch bei Grigore Ureche, einem rumänischen Chronisten, anzutreffen ist, legt die Vermutung nahe, daß es sich hier um gängige Bildungskonventionen des Jahrhunderts handelt.

27 In seinem Roman "Der Italiänische Spinelli" (Ulm, 1685, Vorrede) ist zu lesen: "Alle und jede geringe Actiones und Geschichten mit weitläuffigen Umständen anzuführen, überlassen wir denen, so die Historie eines jeden Jahres ex professo schreiben, und vergnügen uns mit sothanen Begebenheiten und Dingen, welche nicht von der geringsten Consideration sind."



28 E.W. Happel "Der Europäische Toroan", Hamburg, 1676, S.340.

29 Idem, S.340.

30 E.W. Happel "Der Frantzösische Cormantin", Ulm, 1687/88, S.337 ff.

31 Ulm, 1687, S.702 ff.

32 E.W. Happel "Mundus Mirabilis tripartitus", Ulm, 1687, S.704.

33 E.W. Happel "Thesaurus Exoticorum oder eine mit ausländischen Raritäten und Geschichten wohlversehene Schatzkammer", Hamburg, 1688, S.192.

34 Siehe dazu: A. Stifter "Werke", Hrsg. U. Japp/H.J. Piechotta, Frankfurt a.M., 1978, IV, S.334 ff.

35 nach: K. Bleibtreu "Lyrisches Tagebuch", Berlin, $^{2}$1885, S.8.

36 Prag, 1861.

37 Leipzig, 1877

38 Idem, S.48. Daß hier eine traditionelle Gegensatzpaarung der Reisebeschreibungen nachgestaltet wird, reduziert auch diesmal die eventuell intendierte Wirklichkeitserfassung.

39 "Ost und West", Oldenburg, 1878.

40 F. Uhl "Aus dem Banate. Landschaften und Staffagen", Leipzig, 1848.

41 Cf. seinen Roman "Pflanzer und Soldat", 1854.

42 in: "Iris. Deutscher Almanach für 1848", Pesth, Neue Folge, II, S.57.

43 Cf. die Gedichte "Die Zigeuner-Mutter", "Die Zigeuner-Familie", "Flora, das walachische (sic!) Blumenmädchen".

44 Während Paul Lindau ("Aus dem Orient", Breslau, 1891) nur eine kurze Skizze seines Rumänienaufenthaltes gibt, der möglich wurde, als der Literat zur Einweihung der Bagdad-Bahn Rumänien durchreiste, hat Paul Lindenberg eine ganze Reihe von Rumänien-Büchern verfaßt: "Vom Donauquell zum Hellespont", Berlin, o.J.; "Vom Fels zum Meer", Berlin, 1906; "Schloß Pelesch und seine Bewohner", Berlin, 1913.

45 "Die Donau von ihrem Ursprung bis an die Mündung", Wien-Pest-Leipzig, 1888.

46 Max Reiser: "Das Zollernschloß zu Sigmaringen", in: "Dichterstimmen aus Hohenzollern", hgg. von F.X. Hodler, Haigerloch, 1898, S.217.

47 N. Gretsch "Ueber das Werk: La Russie en 1839 par le Marquis de Custine (aus dem Russischen übersetzt von Wilhelm von Kotzebue), Heidelberg, 1843, [2]1844.

48 U.a. "Das rumänische Landvolk", in: "Die Grenzboten", Leipzig, XVI (1857), Bd.2, S.467/477; 505/516; "Eine Jagd in der Moldau", in: "Über Land und Meer", Stuttgart, 1859, Nr.20 (S.318/329), Nr.21 (S.334/335), Nr.22 (S.350/351); "Auf dem Elias-Markt in Foltischeni", in: "Über Land und Meer", 1859, Nr.35 (S.545/550); "Ein Besuch im Nonnenkloster Tomnatika", in: "Über Land und Meer", 1859, Nr.47 (S.737/739).

49 in: "Romänische Revue", IV (1888), S.385/400.

50 Cf. im Vorspann der Erzählung in: "Romänische Revue", IV (1888, S.454).

51 Die Dissertation von Renate Grebing, 1978, bleibt auf viele Fragen eine Antwort schuldig.

52 Siehe dazu H. Anger (Schuller) "Das Rumänenbild bei Otto Alscher", in: "Neue Literatur", 1/1980, S.39/49

53 Cf. B. Capesius "Deutsch-rumänisches Verständnis durch die Dichtung von heute", in: Revista germanistilor romani, Bukarest, VII (1938), Nr.1, S.61/69; A. Hetmann "Das Rumänenbild im Spiegel der neueren siebenbürgisch-deutschen Prosadichtung", in: "Volk im Osten", Bukarest, 1943, Nr.4, S.28/33

54 u.a. in: G. Benger "Rumänien, ein Land der Zukunft", Berlin, 1906

55 in: "Illustrierte Zeitung", München, 1902, Nr.3074 und 3076

56 in: "Babylonische Wanderschaft oder Hochmut kommt vor dem Fall", Amsterdam, 1934, S.433

57 W. Serner "Das gesamte Werk", hgg. von Thomas Milch, Erlangen/München, G. Renner, Bd.5, 1979, S.277

58 1945 und 1966 erschienen Neuauflagen.

59 in: "Die Literatur", 1931, H.8, S.469

60 Etwa wie J. Weisz "Mit einer bayerischen Infanteriedivision in Rumänien", Berlin, 1918; R. Volz "Feldzug der 9. Armee gegen Rumänien 1916- 1917", Verlag der Kriegszeitung (Râmnicu Sărat), 1918; Fr. von Olberg "Der Siegeszug durch Rumänien", Berlin, 1918.

61 Weitere Beiträge siehe in der Kollektion der "Kriegszeitung der 9. Armee" in der Rumänischen Bibliothek in Freiburg i.Br.; dort auch weitere, sehr reichhaltige Literatur zu Rumänien in den beiden Weltkriegen bzw. deutsche Berichte über Rumänien.

62 Nachdruck cf. in: "Südostdeutsche Vierteljahresblätter", München, 33 (1984), Nr.2, S.112 ff. Dort auch S.114 ff. Max Mells "Begegnung im Buchenland", eine Darstellung des Zusammentreffens mit Carossa.

63 Baden Baden, P. Keppler, 1949

64 A. Goes "Gedichte", Frankfurt a.M., 1958, S. Fischer, S.50

# IL VATICANO, LA STAMPA CATTOLICA MILANESE E L'ARBITRATO DI VIENNA

Lauro GRASSI

Mentre la Francia agonizzava, ormai vinta dal Blitzkrieg tedesco, il conte Pál Teleki, capo del governo magiaro, dichiarava alla Camera dei Deputati di Budapest che i succesi tedeschi in Francia avevano decretato la fine dell'Europa di Versailles e del Trianon.[1] Il revisionismo ungherese, sempre più esigente e sfacciato dopo che le Potenze dell'Asse avevano cominciato a liquidare - profittando della colpevole debolezza delle grandi democrazie occidentali - l'ordine europeo scaturito dalla Prima guerra mondiale, poteva ora avanzare ancor più vigorosamente le sue pretese sulla Transilvania. Ma l'Italia e la Germania, pur propense a soddisfarle (almeno in buona parte), intervennero - e non una sola volta - per dissuadere il governo di Budapest dal tentare un'azione militare per la conquista della regione, azione caldeggiata non solo dell'esercito ma anche da larghissimi settori dell'opinione pubblica magiara.[2]

Questa pressione moderatrice esercitata da Berlino e da Roma diventava però più ardua - e le relazioni tra l'Asse e l'Ungheria sfiorarono la crisi quando, in occasione dell'ultimatum sovietico alla Romania per la consegna della Bessarabia e della Bucovina settentrionale, il ministro degli Esteri ita-

liano Galeazzo Ciano invitò ancora una volta i magiari a differire le loro "giuste rivendicazioni" e a non profittare dell'occasione per aggredire alle spalle la Romania.[3] "La cautela delle potenze dell'Asse - si è giustamente osservato[4] - derivava dalla preoccupazione di non indebolire la posizione romena in un momento di transizione nei rapporti con l'Unione sovietica, ma era determinata anche dalla decisione della Romania di difendersi con le armi da un eventuale attacco ungherese, decisione comunicata dal governo romeno che aveva tenuto a sottolineare le conseguenze negative che un eventuale scontro armato avrebbe avuto per i rifornimenti di petrolio dell'Asse."

Gli sforzi italo-tedeschi per frenare l'Ungheria, al cui interno si facevano sempre più preoccupanti le pressioni degli ambienti militari per un'azione risolutiva in Transilvania.[5] culminarono il 10 luglio 1940 nell'incontro di Monaco fra Hitler, Ribbentrop e Ciano da una parte, e Teleki e Csàky dall'altra.[6] La guerra ungaro-romena non ci fu, ma da allora gli avvenimenti si fecero sempre più incalzanti: il 15 luglio Hitler inviò una minacciosa lettera a Carol II, chiedendo che fosse data soddisfazione alle rivendicazioni territoriali di Budapest; il 26 e 27 luglio Gigurtu e Manoilescu si recarono a Salisburgo e a Roma per colloqui con i massimi responsabili delle potenze dell'Asse, dai quali vennero consigliati ad aprire negoziati diretti con l'Ungheria; dal 16 al 24 agosto si svolsero gli inconcludenti incontri di Turnu Severin, sospesi il 19 e ripresi il 23, probabilmente dopo una pressione tedesca sul governo di Budapest, per essere subito e definitivamente interrotti il giorno seguente; il 27 agosto Ciano e von Ribbentrop convocarono le delegazioni romena e magiara a Vienna per il 29; il 30 agosto la spartizione della Transilvania fu accettata, come risultato dell'arbitrato italo-tedesco, tanto dal governo romeno, quanto da quello magiaro.[7]

E' noto che Hitler era sempre stato contrario a un arbitrato delle potenze dell'Asse, al quale erano sfavorevoli gli stessi ungheresi.[8] Che cosa accadde allora, in quei



giorni di fine agosto 1940, dopo la definitiva sospensione dei negoziati di Turnu Severin?

La riposta a questo interrogativo va cercata non solo (e non tanto) in un immediato pericolo di conflitto fra Ungheria e Romania, quanto nelle manovre dell'Unione Sovietica che, spalleggiando apertamente il revisionismo magiaro, mirava a predisporre le condizioni per un suo ulteriore intervento nell'Europa sud-orientale, con l'obiettivo minimale di annettersi anche la Bucovina meridionale.[9]

Una guerra fra Ungheria e Romania avrebbe indubbiamente compromesso i rifornimenti al Reich di prodotti strategici romeni (petrolio e grano), e avrebbe inoltre consentito ai russi di intervenire in un settore vitale per la Germania. La guerra europea, pertanto, non avrebbe dovuto estendersi, in nessun caso, ai Balcani: questa è la ragione che produsse l'arbitrato.

Con il lodo del Belvedere, la Romania cedette all'Ungheria 43.492 kmq di territorio, poichè la Transilvania fu scissa in due parti da una linea orizzontale che andava da Salonta fino a Nord di Braşov. Passarono sotto la sovranità ungherese 2.603.589 individui, di cui il 50,1% romeni, il 37,2% ungheresi e il 2,8% tedeschi.[10]

Di fronte a questo dramma storico del popolo romeno, l'atteggiamento della Santa Sede fu improntato a estrema prudenza. Tale è, quantomeno, l'impressione che si ricava dalla lettura dell'"Osservatore romano", il suo autorevole quotidiano, e della "Civiltà cattolica", la rivista pubblicata dalla Compagnia di Gesù e che rifletteva gli orientamenti pontifici, essendo le sue bozze di stampa sottoposte all'approvazione della Segretaria di Stato.

In queste pubblicazioni non si trova una riga che plauda all'arbritato di Vienna; non un cenno all'entusiasmo con cui i cattolici ungheresi accolsero l'annessione alla Corona di S.Stefano della Transilvania nord-occidentale; non una parola che potesse ferire i sentimenti del popolo romeno in un momento così doloroso.

Se l'organo semi-ufficiale della Santa Sede mostrava, dunque, di non volere prendere posizione in merito all'arbitrato italo-tedesco, riflettendo in ciò la cautela mista a preoccupazione con cui la diplomazia vaticana seguiva la progressiva affermazione del "Nuovo Ordine" tedesco in Europa; la stampa cattolica italiana era però assai meno riservata, e già prima della spartizione della Transilvania aveva apertamente dichiarato le sue simpatie per il revisionismo magiaro.

Il 28 agosto, infatti, il quotidiano di Milano "l'Italia", portavoce della Gerarchia della più importante diocesi della pensiola, trovava modo di far sapere ai propri lettori che il controverso problema transilvano "rimaneva.... una delle più grandi ingiustizie commesse nell'altra guerra dai paesi plutocratici", "una ferita nel cuore dell'Ungheria che solo ora si sta per sanare nel clima vittorioso dell'Asse Roma-Berlino" - e invitava a leggere l'"interessante" articolo che ad esso dedicava Luciano Berra su "La Domenica", il settimanale illustrato pubblicato dallo stesso gruppo editoriale che controllava il giornale cattolico.[11)]

Giornalista noto anche per un suo libro sulle vicende dell'Europa sud-orientale nel periodo interbellico,[12)] Luciano Berra aveva già avuto modo di proclamare, commentando l'apertura dei negoziati romeno-bulgari sulla Dobrugia meridionale,[13)] che la Grande Romania scaturita dalla Conferenza di Parigi del 1919 era "uno Stato assai eterogeneo dal punto di vista etnografico, uno Stato carico di 'minoranze'" ma con la pretesa "di fare del Paese una unità assoluta", di raggiungere cioè una "mèta impossibile come si è verificato per la scomparsa Cecoslovacchia, il cui fatale errore è stato la politica di centralizzazione che si è prolungata per vent'anni ma che ha provocato il disastro dal quale la Repubblica creata da Masaryk e da Benes venne travolta." Secondo Berra, infatti, la Grande Romania era uno Stato in cui "l'unità politica non ha corrisposto mai ad una unità spirituale", giacché "non è possibile che uomini di razza, di lingua, di religione, di tradizioni differenti possano costituire un complesso omogeneo": tutt'al più, soggiungeva, lo Stato romeno avrebbe potuto essere "un sistema federativo", ma di ciò non esistevano i presupposti a causa del centralismo del governo di Bucarest e di quei "conflitti di nazionalità - e anche religiosi" che avevano costituito "lo sfondo - uno sfondo fatto di ombre", della recente storia dello Stato nazionale unitario romeno.[14)]



Vedremo più avanti come, nei giorni immediatamente successivi all'arbitrato di Vienna, il quotidiano cattolico milanese svilupperà questo accenno del Berra ai "conflitti religiosi". Per il momento, ci soffermeremo sull'analisi della complessa questione transilvana che esso racomandava ai suoi lettori.

Che cos'è, dunque, la Transilvania per Luciano Berra?[15)] Essa è indubbiamente una "terra ungherese" abitata da "masse di romeni e anche di tedeschi", sulla quale, comunque, "vive una massa imponente di magiari." E' una regione sulla quale "il diritto dell'Ungheria... non è discutabile", ma su cui i romeni, che l'avrebbero ottenuta grazie alla "ingiustizia del Trianon", non cessano di affermare il proprio diritto storico, al punto che "hanno addirittura costruito tutta una teoria" per dimostrare che essa "appartiene al ciclo storico romena e che i magiari non ne sono stati i primi abitatori." La teoria della continuità daco-romana[16)] - prosegue il Berra - è però combattuta da "storici non soltano magiari", non sarebbe basata su "dati convincenti" e, benché "per l'obbiettività" egli ammetta che è condivisa anche da "storici e politici - non magiari", non sarebbe mai stata dimostrata sulla scorta di "argomenti e documenti irrefutabili"...

In ogni caso, secondo il pubblicista cattolico, la questione della Transilvania non avrebbe potuto essere risolta "alla luce della storia": a suo avviso, infatti, "non è il passato che interessa, ma il presente colle sue innegabili realtà, col carattere e l'entità delle popolazioni viventi nella vasta regione, coi termini 'attuali' nei quali il problema si pone." E sarebbero tali aspetti "attuali", del resto

non meglio precisati, che "hanno diritto ad essere considerati prima delle prospettive storiche."

Come risulta evidente, Luciano Berra riprendeva temi e argomenti della vastissima propaganda revisionistica ungherese, che pure in Italia erano stati largamente diffusi - soprattutto dopo la stipulazione del trattato italo-magiaro dell'aprile 1927[17] - sia da una copiosissima pubblicistica ispirata dal governo di Budapest, sia da libri e <u>pamphlet</u> come quelli di Rodolfo Mosca, Gino Cucchetti, Franco Vellani-Dionisi, Silvio Maurano ecc.[18] Non v'è da stupirsi, pertanto, che all'indomani dell'arbitrato di Vienna il Berra presentasse ai lettori del settimanale cattolico milanese la spartizione della Transilvania come un atto di giustizia, che perdippiù - come egli non esitava ad affermare - riconosceva "molta parte delle rivendicazione magiare senza tuttavia ledere gli interessi romeni"...[19]

A sua volta il quotidiano "l'Italia", che nei giorni precedenti e successivi alla mutilazione della Romania si era limitato a riprodurre i commenti ufficiali delle potenze dell'Asse, pubblicò il 6 settembre un articolo intitolato: <u>Politica religiosa romena</u>.[20] Vi si sottolineava che i rapporti fra Bucarest e la Santa Sede, dopo il concordato del 1927[21], erano stati generalmente "buoni" - e ciò benché il governo romeno da un lato favorisse l'ortodossia, professata dalla maggior parte della popolazione, e dall'altro privilegiasse, fra le minoranze religiose, i cattolici di "rito bizantino", ovvero quei romeni di Transilvania che nel 1700, con a capo il proprio vescovo Atanasio, s'erano uniti a Roma. Per contro, i cattolici di "rito latino" erano stati spesso intralciati nel loro "libero sviluppo", con uno "spirito di intolleranza" che colpiva anche quei greco-cattolici di Bucovina che non erano di stirpe romena.

La ragione di questa politica discriminatoria era individuata principalmente nel fatto che il governo romeno faceva dell'ortodossia "un carattere di nazionalità", e che i cattolici di rito latino erano essenzialmente ungheresi di Transilvania, "elementi, cioè, che nella religione avita continuavano una tradizione, o meglio uno spirito patrio, non certamente romeno": il che spiegava pure la "preferenza" di Bucarest per i greco-cattolici.



Ora, però, il lodo del Belvedere aveva risolto il "problema delle minoranze", e dunque contribuiva a "porre fine a una situazione penosa della Chiesa cattolica-latina in Transilvania."[22]

Come si può agevolmente constatare, il quotidiano cattolico milanese (per non dire del suo "settimanale illustrato") era assai lontano da quella linea di prudenza e di riservatezza cui s'era attenuto l'"Osservatore romano". Tanto più che il giornale semi-ufficiale della Santa Sede s'era ben guardato dal riprendere - come faceva invece "l'Italia" il giorno stesso in cui attaccava la politica religiosa dello Stato romeno - una breve note dell'Agenzia Stefani, in cui si riferiva che il quotidiano cattolico magiore "Nemzeti Ujsag" esprimeva "entusiasmo" e "gratitudine" per coloro - Ciano e von Ribbentrop - che avevano deciso il ritorno della Transilvania nord-occidentale all'Ungheria[23]; e che, sempre a differenza de "l'Italia", non avrebbe pubblicato che il vescovo di Szeged, monsignor Glattfekder, aveva indirizzato al clero e ai fedeli della sua diocesi una "vibrante lettera pastorale", in cui esprimeva la sua gioia perché "finalmente si è realizzato quello che noi ogni giorno abbiamo invocato nella Santa Messa: che la Vergine, <u>Patrona Hungariae</u>, volesse far scoccare l'ora della giustizia per la nostra Patria."[24]

L'atteggiamento della Santa Sede in questo momento così difficile per il popolo romeno può essere chiarito - in assenza di una più precisa documentazione, essendo gli Archivi Vaticani ancora inaccessibili per questo periodo - da alcune note di monsignor Domenico Tardini, della Segreteria di Stato, datate 2 novembre 1940 e pubblicate nel volume IV degli <u>Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale</u>[25].

In questi appunti l'eminente diplomatico pontificio svolge

una serie di considerazioni sulla "situazione religiosa in Transilvania" dopo l'arbitrato di Vienna e la conseguente occupazione ungherese della parte nord-occidentale della regione; l'occasione gli fu fornita dalla richiesta del governo di Budapest di creare una nuova circoscrizione ecclesiastica per i territori ritornati sotto la sua sovranità, nonché di allontanare vescovi greco-cattolici agraditi, sostituendoli con altri proposti dalle autorità magiare. Queste pretendevano anche che fosse soppressa o ridimensionata, sottraendole "alcune parrocchie", la diocesi di Maramureş, che era stata creata da Pio XI nel giugno 1930 con la bolla Solemni conventione, dopo la ratifica del Concordato con lo Stato romeno[26].

Monsignor Tardini riteneva che tali richieste fossero "veramente enormi in se stesse", ed altrettanto "enorma" gli sembrava la "pretesa" del governo ungherese "di voler lui disporre (o di voler che si disponga) delle cose ecclesiastiche, secondo i suoi piani, che sono piani politici". Sicché non esitava a scrivere che "ben a ragione" il cardinale Luigi Maglione, Segretario di Stato di Sua Santità, aveva fatto rilevare all'ambasciatore ungherese presso la Santa Sede che poiché il Vaticano "si ispira al criterio del bene delle anime mentre il governo [di Budapest] è guidato dal principio degli interessi politici", ci si trovava in presenza di "due punti di partenza molto diversi"; e che dunque, "per conseguenza, se praticamente quel che il governo propone è utile o, almeno, non è dannoso al bene delle anime, la S. Sede può accoglierlo; altrimenti, no."[27]

Questa dichiarazione del suo superiore era, per monsignor Tardini, "chiarissima e fondamentalissima", in quanto risulta "dannoso al bene delle anime: 1. fare troppi e frequenti cambiamenti nella circoscrizione e, in genere, nella organizzazione ecclesiastica (...) se non in situazioni ben definite e, più o meno, definitive. (...) 2. negare e ferire i sentimenti nazionali di un popolo. (...) 3. cedere alle pressioni e alle pretensioni dei governi civili."[28]



Ora, chi avrebbe potuto sostenere che in Transilvania la situazione fosse "ben definita" e "definitiva"? Come si poteva pensare che essa non fosse "in ebollizione e in evoluzione", con gli ungheresi ancora insoddisfatti, i romeni "naturalmente" anelanti alla rivincita, i russi "alle porte, armati e affamati", e i tedeschi con gli occhi fissi "-più che non sembri - a quelle ricche zone, come a spazio vitale"? E come ritenere, con "la guerra ... in atto, il risultato ... in sospeso, la pace ... in un lontano avvenire", si fosse in presenza di "una situazione giuridica stabile"? In conclusione, notava monsignor Tardini, "chi potrà prendere per base stabile il lodo di Vienna?"[29]

L'esperto collaboratore del Segretario di Stato constatava, poi, che "mai forse, il sentimento nazionale è stato più vivo che adesso", anche se "mai - come ora - il sentimento nazionale dei popoli piccoli e deboli è stato più ostacolato e calpestato dai popoli grandi e potenti." In simili circostanze era assolutamente necessario che la Santa Sede evitasse in ogni modo di essere coinvolta, anche solo apparentemente, nelle imprese dei "prepotenti". Non si doveva, quindi, "negare e ferire i sentimenti nazionali di un popolo" (nella fattispecie il popolo romeno), sia "perché così vuole la giustizia", sia "perché così vuole il bene delle anime (essendo chiaro un'attitudine diversa allontanerebbe i popoli dalla Chiesa)", sia - infine - "perché così impone una ragionevole previsione circa l'avvenire". Infatti, "i piccoli oppressi ormai son ... troppi" e potranno essere mantenuti in schiavitù non "perennemente", ma solo finché Germania e Italia saranno governate da "una ferrea dittatura". Evidentemente, "ciò non può durare a lungo. E la Chiesa sa prevedere e provvedere."[30]

Monsignor Tardini riteneva, d'altro canto, che le richieste ungheresi di rivedere l'organizzazione ecclesiastica dei territori romeni passati sotto il dominio di Budapest, tendevano "ad imporre alla S.Sede un'attitudine squisitamente politica, specialmente col pretendere allontanamenti e nomine di Vescovi". Ciò era dannoso al bene delle anime e

alla stessa libertà della Chiesa, allora gravemente minacciata da Hitler, "il persecutore della Chiesa ed il padrone di una gran parte d'Europa", il quale voleva non solo imporre la nomina di vescovi tedeschi nei paesi occupati (soprattutto nelle diocesi di Boemia e Moravia), ma anche" - più che non sia consentito dagli accordi - influire nelle nomine medesime." La tutela del bene anime esigeva dunque, in quelle ardue circostanze, che la Chiesa riaffermasse e difendesse, come aveva sempre fatto, la sua libertà, tutelando "i propri diritti di fronte alle imposizioni dei governi"; in tal modo i popoli l'avrebbero apprezzata per la sua "apostolica saldezza", e riconosciuta "unica tutrice della dignità umana."[31)]

Alla luce di tutte queste considerazioni - le quali peraltro, come si è giustamente fatto osservare, "hanno un'importanza che oltrepassa i problemi puramente locali di circoscrizione ecclesiastica" e contengono "una riflessione sui principi fondamentali dell'independenza della Chiesa e del suo atteggiamento di fronte alle esigenze degli Stati totalitari"[32)]-; alla luce di tutte queste considerazioni, dunque, monsignor Tardini si pronunciava, senza mezzi termini, per il rigetto delle "pretese" del governo di Budapest. Beninteso, si dovevano studiare "provvedimenti consoni alla situazione di oggi e utili al bene delle anime per oggi e per domani";e da questo punto di vista gli apparivano assai più adatti quelli proposti il 29 ottobre dai vescovi greco-cattolici romeni, i quali miravano innanzitutto a vedersi riconosciuta la "piena libertà" di svolgere la propria missione pastorale e di provvedere quindi ai bisogni dei fedeli,dovunque questi si trovassero - nella Transilvania passata all'Ungheria oppure in quella rimasta alla Romania. Tale richiesta era determinata dal fatto che, in conseguenza dell'arbitrato di Vienna, s'era venuta a creare la strana situazione di vescovi con residenza in Romania e territorio e fedeli in Ungheria e viceversa, cioè vescovi con residenza in Ungheria e territorio e fedeli in Romania. A monsignor Tardini, però, essa sembrava "giustissima in teoria ma quasi irrealizzabile in pratica", giacché tutt'altro che spenti apparivano le passioni, gli odii e i risentimenti che avevano preceduto e seguito il lodo del Belvedere: gli pareva meglio, perciò, provvedere "alle parti staccate - che si trovano cioè in altra Nazione - (...) o con Delegati vescovili o con Amministratori apostolici" e "senza creare una nuova circoncrizione ecclesiastica, lasciando intatta - in diritto - quella che esiste."[33)]



L'organizzazione ecclesiastica della Romania e dell'Ungheria, dunque, doveva rimanere quella che era prima che Ciano e von Ribbentrop decidessero la spartizione della Transilvania. E proprio con la necessità di non fornire agli ungheresi l'occasione di insistere nelle loro "pretese", monsignor Tardini motivò ai vescovi uniati romeni la sua convinzione che non fosse opportuno creare una nuova diocesi greco-cattolica a Bucarest.[34)]

Il governo di Budapest, intanto, si mostrò incline a procedere direttamente, con tutti i mezzi a sua disposizione, alla riorganizzazione religiosa della Transilvania nord-occidentale; furono così espulsi numerosi sacerdoti, si cercò di costringere i cattolici di rito greco a passare a quello latino oppure al calvinismo, si invitarono i notabili a richiedere nuovi parroci ungheresi per le diocesi greco-cattoliche, furono imprigionati a Gherlea 24 preti romeni ed espulsi i rettori dei seminari uniati di Oradea...[35)]

La Santa Sede, allora, agì energicamente per porre fine a questa vera e propria persecuzione, sollecitando e ottenendo l'intervento dello stesso Primate d'Ungheria, il cardinale Seredi.[36)]

Dalla precedente esposizione emerge chiaramente come il Vaticano abbia cercato di opporsi, con decisione, alla politica di snazionalizzazione che le autorità ungheresi attuarono nei confronti dei romeni della Transilvania ritornata sotto la sovranità magiara grazie all'arbitrato di Vienna. Purtroppo, la documentazione attualmente disponibile non consente ancora

di delineare lo svolgimento dell'azione pontificia fino allo scorcio del 1944, quando la regione fu ricondotta in seno alla Romania.

+
\+ + +
+

N O T E

1) V. ad es. l'"Osservatore romano", 19 giugno 1940 (il discorso di Teleki è del 17 giugno).

2) Cfr. Gianluca Andrè, La guerra in Europa (1° settembre 1939-22 giugno 1941), Milano, ISPI, 1964, pp.607 ss.; e Enzo Collotti, La politica dell'Italia nel settore danubiano-balcanico dal patto di Monaco all'armistizio italiano, in AA. VV., L'Italia nell'Europa danubiana durante la seconda guerra mondiale, Milano, Istituto Nazionale per la Storia del Movimento di Liberazione, s. d. (ma 1966 o 1967),pp.45 ss.

3) Telegramma 28 giugno 1940 di Ciano al Ministro d'Italia a Budapest, Giuseppe Talamo, in I Documenti diplomatici italiani, serie IX, vol.V, Roma 1965, p.117.

4) Collotti, op.cit., p.46.

5) Andrè, op.cit.,p.609 e Collotti, op.cit., p.45.

6) Cfr. Andrè, op.cit., pp.610-611.

7) Sul secondo arbitrato di Vienna v. soprattutto gli importanti studi di Béla Vago, Le second diktat de Vienne: les préliminaires, "East European Quarterly", III (1969),nr. 4,pp.415-437 e Le second diktat de Vienne: le partage de la Transylvanie, ibidem, V (1971), nr.1, pp.43-73; nonché Aurică Simion, Dictatul de la Viena, Cluj, Dacia, 1972.

8) Cfr. Andrè, op.cit., pp.613-614 e 621-622.

9) Cfr. Andrè, op.cit., pp.619-620 e 630; e più ampiamente Philipp W.Fabry, Il patto Hitler-Stalin 1939-1941, tr. it., Milano, Il Saggiatore, 1965, pp.411-415.



10) V. Silviu Dragomir, La Transylvanie avant et après l'arbitrage de Vienne, Sibiu, Centrul de studii şi cercetări privitorare la Transilvania, 1943, pp.41 e 43.

11) V. il corsivo anonimo Transilvania, "l'Italia", a. XXIX, 28 agosto 1940, p.3.

12) Luciano Berra, Vinti e vincitori nell'Europa danubiana, Milano, L'Eroica, 1937.

13) Sui quali cfr. Andrè, op.cit., pp.616-618.

14) Luciano Berra, Romania e Bulgaria. La questione della Dobrugia,La Domenica. Settimanale illustrato de 'l'Italia'", a.VI, nr.33, 18 agosto 1940, p.9.

15) Luciano Berra, Romania e Ungheria. La questione della Transilvania,"La Domenica...",a.VI,nr.34,25 agosto 1940,p.5.

16) Sulla quale cfr. almeno Mario Ruffini, Il problema della romanità nella Dacia traiana. Studio storico-filologico, Roma, Signorelli, 1941; Adolf Armbruster, Romanitatea românilor. Istoria unei idei, Bucarest, Editura Academiei RSR, 1973; Nicolae Stoicescu, Continuitatea românilor, Bucarest, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, 1980.

17) Sul quale cfr. Giampiero Carocci,La politica estera dell'Italia fascista (1925-1928),Bari,Laterza,1969,pp.78-83.

18) Rodolfo Mosca, Problemi politici. L'Ungheria contemporanea, Bologna, Zanichelli,1928; Gino Cucchetti, Nel cuore dei Magiari, Milano,Hoepli, 1929; Franco Vellani-Dionisi, Il problema territoriale Transilvano, Bologna, Zanichelli,1932; Silvio Maurano, Dal Baltico al Mar Nero, Milano-Como,Cavalleri, 1934.

19) Luciano Berra, La Transilvania tornata all'Ungheria, "La Domenica...",a.VI,nr.36,8 settembre 1940,p.9.

20) i., Politica religiosa romena,"l'ITalia", a.XXIX, 6 settembre 1940, p.3.

21) Sul quale v.Amedeo Giannini, Il concordato rumeno, Roma,Istituto per l'Europa orientale,1930 (estratto da "L'Europa orientale").

22) Cfr. n.20.

23) La stampa ungherese plaude al lodo di Vienna,"l'Italia", a. XXIX, 6 settembre 1940, p.3

24) Celebrazioni religiose in Transilvania per il ritorno all'Uncheria, "l'Italia", a.XXIX,17 settemnre 1940,p.3

25) Actes et Documents du Saint-Siège relatifs à la Seconde Guerre Mondiale, IV, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana,1967, doc.nr.139, pp.213-216.

26) Cfr. Petre Vălimăreanu, Romania. Storia ecclesiastica, "Enciclopedia cattolica", vol.X, col.1290.

27) Actes et Documents..., p.213.

28) ibidem, p.213.

29) ibidem, pp.213-214.

30) ibidem, p.214.

31) ibidem, pp.214-215.

32) ibidem, p.213, n.1.

33) ibidem, p.215.

34) ibidem, p.216.

35) Telegramma 27 novembre 1940 del nunzio a Bucarest, mons. Andrea Cassulo, al cardinale Maglione, ibidem, p.254, n.3.

36) Telegramma 9 novembre 1940 del cardinale Maglione al nunzio a Budapest, mons.Angelo Rotta, ibidem, doc. nr.159, p.236; telegramma 19 novembre 1940 del cardinale Maglione al nunzio a Bucarest, mons.Andrea Cassulo, ibidem,doc. nr.172, p.254; telegramma 29 novembre 1940 del cardinale Maglione al nunzio a Budapest, mons. Angelo Rotta, ibidem, doc.nr.187, p.280. Cfr. anche il rapporto del nunzio a Bucarest, mons. Andrea Cassulo, al cardinale Maglione, ibidem, doc.nr.204, p.303: il rapporto è in data 20 dicembre 1940.

# A N E X E   D O C U M E N T A R E

## ARMENISCHE ORNAMENTIK IN STEIN

von Wilhelm G i e s e

Zu den schönsten und interessantesten Kirchen Rumäniens zählt die Kirche Trei Hierarhi in Iaşi, 1639 unter Vasile Lupu erbaut und in der zweiten Hälfte des XIX. Jahrhunderts renoviert. Sie ist in ihrer äußeren Ausgestaltung einzigartig und steht allein da, jedenfalls kenne ich keine andere Kirche, die ihr entsprechen würde. Ist bei den Kirchen der Bucovina das Äußere völlig bedeckt mit Fresken weitgehend figürlicher Art, so besteht bei den Trei Hierarhi das Äußere aus aus Stein gehauenen Ornamenten. Zwei ausgezeichnete Photos der Trei Hierarhi bietet Martin Block auf Seite 46 und 47 seiner Darstellung der Kultur Rumäniens in der zweiten Auflage des Handbuchs der Kulturgeschichte, Bd.: Die Kultur der südliche Romanis, Konstanz o.J. Block bemerkt auf S. 47: "Auch georgische und orientalische Elemente sind hier miteinander verbunden." Ich studierte die Kirche 1976 und sehe in der Ornamentik in erster Linie armenische Motive, wenngleich ich zugeben muß, daß auch andere Elemente durchaus vorhanden sind. Was georgische Einflüsse anbetrifft, so muß darauf hingewiesen werden, daß die georgische religiöse Baukunst abhängig oder doch stark beeinflußt ist von der armenischen.

Wo finden sich derartige Werke der Steinmetze bei den Armeniern? Da wäre zunächst Ani im äußersten Nordosten Anatoliens. Ich verweise hier auf drei Abbildungen bei A. Sanders, Kaukasien, München (1922): S.115: Fenster der Kathedrale (1001); S.156: Bogenfries aus der Kirche des hl.

Georg (1215); S.119: Halschkar (Kreuzstein oder Grabstein) aus Ani.

Die um 928 erbaute Bischofskirche auf der Ahtamar-Insel im Van-See (1976)[1)] zeigt an den Außenwänden außer figürlichem Schmuck einen ornamentalen Fries und ornamentale Fensterumrahmungen. Ornamentalen Schmuck weist auch ein liegender Grabstein in unmittelbarer Nähe der Kirche auf. Es ist bemerkenswert, daß sich typische armenische Ornamentik auch auf dem Seldjuken-Friedhof Anhalt, westlich von Talvan findet (1976). Die Grabmäler bestehen aus einem liegenden Stein und je einem senkrechten am Kopf- bzw. Fußende, wobei der letztere weniger hoch ist. Offenbar waren hier armenische Steinmetze am Werk.

Schließlich wäre noch das Portal der Klosterkirche von Gegrád in Sowjet-Armenien zu nennen (1980).

Es gibt auch armenische Kirchen, die keine ornamental behauenen Steine aufweisen. So in Etschmiadsín (1980) die Kathedrale (303 und immer wieder aufgebaut) und die Repzime-Kirche (VII. Jahrhundert), in Sachkadzín (1980) in Sowjet-Armenien die Grigóri-Kirche (1003), die Mschan-Kirche (1020), die Azadjún-Kirche (1225), die Kastorgiger-Kirche (1240). Auch die armenische Kathedrale in Tbilisi (Georgien) aus dem XVI. Jahrhundert (1970, 1980) und die armenische Kirche in Bukarest gehören hierher.

Wieweit gehören nun die georgischen Kirchen in diesen Zusammenhang? Da wären zu nennen das Portal und das Kreuz über dem Portal an der Fassade der Hauptkirche (XII. Jahrhundert) in Ananuri (1970, 1980) sowie das Westportal der Kirche in Ertha-Tsminda aus dem XI. Jahrhundert (Abb. bei Sanders, S.130).

---

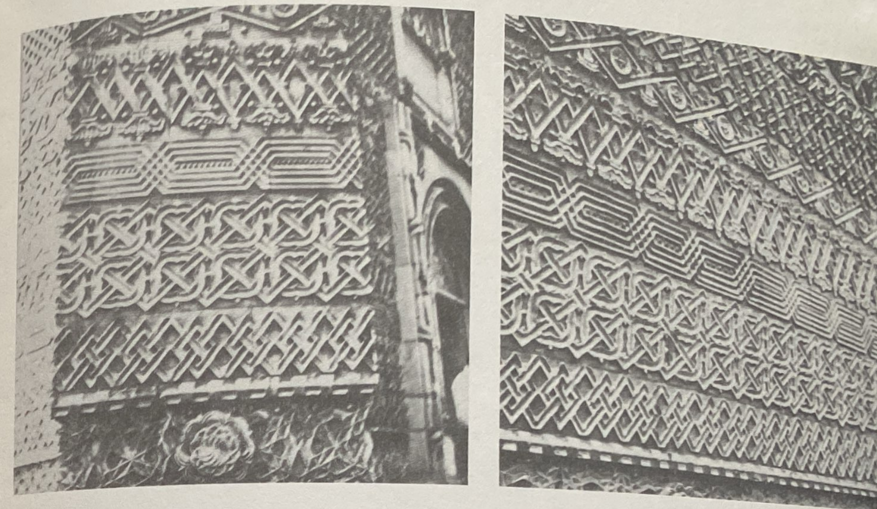
1) In Klammern beigefügte Jahreszahlen über 1950 bezeichnen das Jahr, in dem ich die betreffenden Orte und ihre Kulturdenkmäler selbst in Augenschein nehmen und studieren konnte.



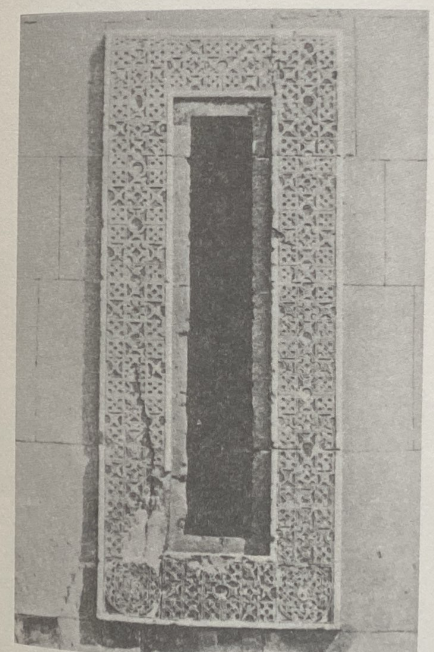
Dagegen fehlen Steinornamente an den folgenden Kirchen: der Metéch-Kirche aus dem XIII. Jahrhundert und einer neueren Kirche in Tbilisi (1970, 1980), an der Zschoveli-Kathedrale (XV. Jahrhundert) in Mzcheta (1970, 1980), der Santavero-Kirche (1980) im gleichen Ort sowie der in der Nähe gelegenen Djari-Kirche (1970, 1980) aus dem VI. Jahrhundert. Auch die Klosterkirche in Santavizi (1980) reiht sich an.

Es ist bekannt, daß viele Armenier in der Diaspora lebten und leben. Der persische Schah Abbas der Große (1580-1629) hatte Armenier in seinem Lande aufgenommen und ihnen in Isfahán eine Kirche gestiftet. Diese weicht in ihrer Bauart und mit dem freistehenden Glockenturm (1977) jedoch von den sonst bekannten armenischen Kirchen völlig ab. Armenier traf ich auch in Jerusalem (1956). In Rumänien leben Armenier nicht nur in Bukarest, sondern auch in stattlicher Zahl in einer Reihe rumänischer Städte. In Südfrankreich leben Westarmenier in Marseille und Valence. Diese Armenier hatten sich in den kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen Türken und Griechen nach dem Ersten Weltkrieg in Anatolien auf die Seite der Griechen gestellt und flüchteten dann zunächst nach Syrien (damals französisches Mandatsgebiet) und gingen später nach Frankreich. Ihre Kathedrale in Ismir wurde zerstört. Auch in Südamerika gibt es Armenier, vor allem in Buenos Aires.

*************



Iaşi, Trei Ierarhi Kirche



Ani, Fenster der Kathedrale (1001) nach Sanders



Armenische Bischofskirche (um 928) auf Ahtamar-Insel in Van-See